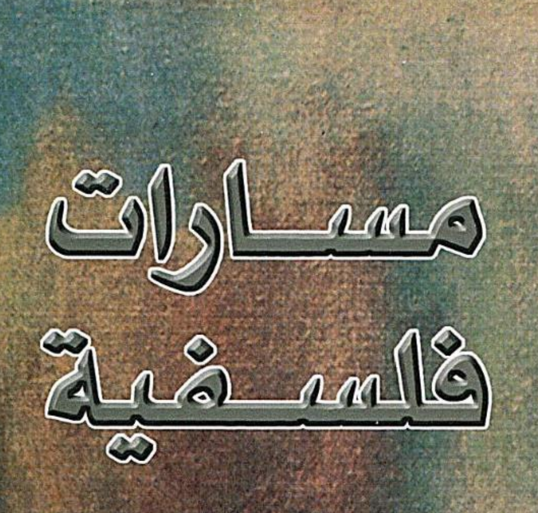


جاك دريدا
ميشيل فوكو
هـ . ج غادامير
جيل دولوز
هابرماس
أمبرتو إيكو
بول ريكور
ميشيل سير
ت. تودوروف
رينيه توم

ترجمة
محمد ميلاد



مسارات فلسفية

- **مســـارات فلســـفية**
- مجموعة من الكتاب
- ترجمة: محمد ميلاد

- الطبعة الأولى: 2004
- الناشـــر: ***دار الحـــوار للنشـــــر والتوزيـــع***

اللاذقيـــة ـــ ســـورية ـــ ص. ب: 1018

هاتف وفاكـــس : 422339 41 963

البريد الإلكتروني: soleman@scs-net.org

مجموعة من الكتاب

مسارات فلسفية

ترجمة: محمد ميلاد

دار الحوار



مسارات فلسفية

محاورات مع

ميشـــيل فوكو	جاك دريدا
جيل دولـــوز	هـــ . ج غادامير
امبرتو إيكـــو	يورغن هابرماس
ميشيل ســـير	بـــول ريكـــور
رينيـــه تـــوم	تزفتيان تودوروف

ترجمة: محمد ميلاد

فهرس



ميشيل فوكو: مخترق حدود الفلسفة

*حوار: روجيه ـ بول دروا**

---

* أجرى هذا الحوار مع ميشيل فوكو: روجيه ـ بول دروا Roger - Pol Droit، وقد نُشـر في جريدة (لوموند) الفرنسية بتاريخ 6 سبتمبر / أيلول 1986 أي بعد سنتين من وفـاة فوكو، عندما كانت أعماله تتصدر واجهات المكتبات في فرنسا. ويبدي الفيلسوف الفرنسي في هذا الحوار آراء حول الأدب وسُبُل التخلّص من انغلاق الفلسفة. المترجم



التقديم:

لقد كان لنشاط فوكو ألف وجه، فهو كاشف أرشيفات وعاشق للموسيقى ومناضـــل وصحفي، إلى غير ذلك. وقد تجذّرت مسيرته الفلسفية في حيوية مـــتعددة الأشكال. ومن العلامات النادرة أن الموت لم يترك له قناعاً واحداً، مما يجعـــل من الصعب "تحديده" ـــ والكلمة هنا لا تناسبه ـــ فيظل مثل كل محارب مـــتمرّداً علـــى مـــناورات المحاصرة. لقد تمّ هذا الحوار يوم 20 جوان / حزيـــران 1975 أي بعد نشر كتاب *المراقبة والمعاقبة* في فيفري / شباط 1975، وقبل نشر كتاب *إرادة المعرفة* في ديسمبر / كانون الأول 1976.

ويجـــب هـــنا توضيح الظروف المصاحبة لذلك. ففي جوان / حزيران 1975 كنت أشتغل مع ميشيل فوكو حول كتاب مقابلات. كان الأمر يتعلق بـــتحديد أســـئلة تركـــتها أعمالـــه معلّقة، وبإلقاء الضوء على بعض النقاط

الغامضـــة، وبتعمـــيق بعـــض المسالك التي وضع خطوطها الرئيسية هنا وهناك. باختصار كنا نريد عن طريق الحوار تأليف كتاب مختلف نوعاً ما.

وقــد أعــدتُ قراءة كل نصوصه، وتقابلنا نحو عشر مرات في جلسات عمــل. وبقي ما يقارب الخمس عشرة ساعة من التسجيل ونقلُها إلى ثلاث مائة صفحة مرقونة، والكل ينام منذ ذلك الوقت في أرشيفاتي.

لكــن لــم تفــض هــذه المحاولة إلى نتيجة لأسباب يمكن إدراكها جيّداً ويصعب شرحها. كان فوكو يرغب في أن نتقدّم وفي أن ننجز جديداً، لكن أسئلتي ترجعه إلى أعماله وتضعه في موضع الشارح. كانت هذه التساؤلات حول مسيرته تدفعه ــ لقلة مهارتي وضيقه بـــ "الاستنطاق" ــ إلى الترجمة الذاتية الثقافية التي لم يكن يحبها، فوقع التخلّي عن المشروع باتفاق مشترك.

لــم يخضــع هذا الحديث لأي اقتطاع أو كتابة ثانية كان من الممكن أن يراجعها فوكو، ولذلك اقتصرت على اختيار فقرات حول الأدب مقتطفة من الشــريط الصــوتي السادس. وقد حذفت بعض الاستطرادات. وفيما يتعلق بالبقية فقد تمثل تدخّلي في إعادة صياغة الجُمَل الشفوية وفق قواعد التعبير الكتابــي. إنني إذن أتحمل وحدي المسؤولية الكاملة عن هذا النص، وإنّ ما ينقصه هو الضحكات والإيماءات ومرارة فوكو الذي كان أيضاً ممثّلاً على نطاق واسع، تكفي مشاهدته وهو يلقي درساً. وأرجو فقط أن يبقى هناك ما يشهد على وضوحه.

الحوار:

- أي منزلة أو نظام للنصوص الأدبية ضمن البحوث التي قمت بها؟

- في *تاريخ الجنون* و*الكلمات والأشياء* كنت أشير إليها فقط، أدلّ عليها عابراً، كنت ذلك المتنزّه الذي يقول: " هنا، كما ترون، لا يمكننا ألاّ نتحدّث

عــن Le neveu de Rameau [1]، لكننـــي لا أعيرها أي دور في تحكّم السياق ذاته.

كــان الأدب بالنســبة لـــي دائماً موضوع معاينة، لا موضوع تحليل أو اختصار أو إدماج في حقل التحليل نفسه. كان الاستراحة والمحطة والشعار والراية.

- ألا تــريد أن تخضـــع هــذه النصـــوص لــدور التعبير أو انعكاس السيرورات التاريخية.

- لا... (صمت وتفكير) قد يجب تناول المسألة على مستوى آخر. في الحقــيقة، لــم نحلّل قط، انطلاقاً من كتلة الأشياء التي تُقال ومن مجموعة الخطابات القائمة فعلياً، كيف أن عدداً معيناً من الخطابات (الخطاب الأدبي، الخطاب الفلسفي) يلقى تقديساً ووظيفة خاصتين.

يــبدو أنــنا تقلــيدياً جعلنا الخطابات الأدبية والفلسفية تشتغل كبدائل أو كغــلاف عــام لكل الخطابات الأخرى، وعلى الأدب أن يسدّ ما تبقّى. أرّخ الــبعض لما كان يُقال في القرن الثامن عشر مروراً بفونتينال أو فولتير أو ديــدرو أو La Nouvelle Héloïse [2] الخ. أو إنه اعتبر أيضاً هذه النصوص تعبيراً عن شيء ما لا يمكن في النهاية صياغته على مستوى كان يمكن أن يكون أكثر يومية.

انتقلــتُ تجاه هذا الموقف من التوقّع (أي الإشارة إلى الأدب حيثما كان بــدون تحديــد علاقاته بما تبقّى) إلى موقف سلبي بصراحة، محاولاً بشكل إيجابــي إعــادة إبــراز كــل الخطابــات غير الأدبية أو الموازية للأدب paralittéraires التي استطاعت فعلياً أن تتكون في حقبة معينة، ومُقْصِياً الأدب. ففي *المراقبة والمعاقبة* لا يتعلق الأمر سوى بالأدب الرديء.

---

[1] عنوان مؤلَّف لديدرو.

[2] عنوان مؤلَّف لروسو.

- كيف يتم تمييز الأدب الرديء من الجيّد؟

- فعـــلاً، هذا ما يجب تناوله في يوم ما. يجب أن نتساءل من جهة ما هــو بالضـــبط هـــذا النشاط المتمثل في ترويج الخيال والقصائد والكتابات الســـردية... في مجتمع ما؟ ويجب أيضاً تحليل عملية ثانية: ما الذي يجعل عـــدداً معيناً من بين كل هذه الكتابات السردية مقدساً فيبدأ في الاشتغال كـــ "أدب"، ويُستعاد في الحال داخل مؤسسة هي في الأصل مختلفة كثيراً: وهي المؤسسة الجامعية التي بدأت تتماثل الآن مع المؤسسة الأدبية.

هـــناك خط انحدار واضح جداً في ثقافتنا. في القرن التاسع عشر كانت الجامعة العنصر الذي يتكوّن داخله ما يسمّى بالأدب الكلاسيكي الذي لم يكن حسب تعريفه أدباً معاصراً، والذي كان يعتبر قاعدة وحيدة للأدب المعاصر ونقـــداً لهذا الأدب في نفس الوقت. من تلك اللعبة العجيبة في القرن التاسع عشر بين الأدب والجامعة، بين الكاتب والجامعي.

ثـــم شـــيئاً فشـــيئاً جنحت المؤسستان المتزاوجتان رغم الخصومة إلى الاندغـــام تمامـــاً. نعلم اليوم جيداً أن الأدب المسمّى بالطليعي لا يقرأه إلاّ الجامعـــيون. ونعلـــم كذلك أن الكاتب الذي تجاوز الثلاثين يحيط به طليعة يعـــدّون شـــهاداتهم حول أعماله. ونعلم أن الكتّاب يعيشون في الغالب من التدريس وبوصفهم جامعيين.

لدينا إذن حقيقة شيء ما وهو أن الأدب يشتغل كأدب بفضل لعبة الانتقاء والتقديس والتقويم المؤسسي، والجامعة في كل ذلك هي المحرّك والمتقبّل.

- هل ثمة مقاييس تتعلق بداخل النصوص أم أن الأمر لا يعدو أن يكون عملية تقديس تقوم بها المؤسسة الجامعية؟

- لا أعلم شيئاً، أريد فقط أن أقول مايلي : كي نقطع مع عدد معين من الأســـاطير بما في ذلك الطابع التعبيري للأدب، كان من المهمّ أن نضع هذا المـــبدأ الهام، وهو أن الأدب لا يتصل إلاّ بنفسه، وإذا ما اتصل بكاتبه فإنما يكون ذلك متعلقاً بطريقة الموت والصمت وحتى بزوال من يكتب.

لا يهمنا هنا الرجوع إلى بلانشو أو بارت. المهمّ هو قيمة هذا المبدأ، أي لزومية الأدب intransitivité. كانت تلك هي بالفعل المرحلة الأولى التي بفضـــلها اســـتطعنا التخلص من الفكرة التي تقول بأن الأدب هو مكان لكل عبور lieu de tous les transits، أو النقطة التي يفضي إليها كل عبور، أو التعبير عن الكلّيات expression des totalités.

لكن يبدو لي أنها لم تكن سوى مرحلة، ذلك أنه بقَصْر التحليل على هذا المســتوى لا نتوصـــل إلـــى هدم جملة التقديسات التي لحقت بالأدب، بل بالعكس نضفي علية قداسة أكثر، وهذا ما حدث فعلاً حتى سنة 1970. فقد لاحظـــتَ اســـتعمال عـــدد من الموضوعات لـــ بلانشو أو بارت بنوع من التمجيد الفائق الغنائية والعقلنة للأدب كبنية لغوية لا يمكن تحليلها إلاّ لذاتها وانطلاقاً من ذاتها.

ولم يكن التورّط السياسي غائباً في هذا التمجيد الذي بفضله تم التوصل إلـــى القـــول بـــأن الكتابة في حدّ ذاتها كانت متحررة إلى هذا الحدّ من كل الـــتحديدات، وبـــأن عملية الكتابة هي تهديم في حدّ ذاتها، وبأن للكاتب في ممارســـته لهذه العملية ذاتها حقّاً في الهدم غير قابل للتقادم! ويكون الكاتب بالتالـــي ثوريـــاً، وبقدر ما تكون الكتابة كتابة بقدر ما تتغلغل في لزوميتها وتنتج حركة الثورة! وأنتَ تعلم أنها أشياء قيلت للأسف...

وفعلاً إن منهج بلانشو ومنهج بارت يجنحان إلى نزع صفة القداسة عن الأدب بفـــك الـــروابط التي تضعه في موضع التعبير المطلق. هذه القطيعة تعني أن الحركة الموالية هي نزع صفة القداسة عنه تماماً، وأن نحاول أن نعرف من خلال الكتلة العامة لما قيل كيف أمكن في وقت ما وبشكل معيّن لهذه المنطقة الخاصة للغة أن تتكون، تلك المنطقة التي لا يجب أن نطالبها بـــأن تحمل قرارات ثقافة ما، لكن علينا أن نسألها كيف يمكن لثقافة ما أن تقرر منحها هذا الموقع الفريد والغريب.

- لماذا غريب؟

- إن ثقافتنا تعطي للأدب بمعنى ما نصيباً محدوداً بشكل يدعو إلى الاستغراب: فكم عدد الذين يقرأون الأدب؟ وما هي المنزلة التي يحتلها فعلياً ضمن الامتداد العام للخطابات؟

لكن هذه الثقافة نفسها تفرض على كل أبنائها، للتوجّه نحو الثقافة، المرور عبر إيديولوجيا كاملة، إيديولوجيا للأدب أثناء دراستهم. هناك نوع من المفارقة.

ولا يمكن عزل ذلك عن القول بأن الكتابة تهديمية، وليس في أن يُعلن ذلك أحد في هذه المجلة أو تلك أيّ أهمية أو وقع. لكن إذا قال لك في نفس الوقت كل الأساتذة ابتداء من المدرّسين حتى أساتذة الكلية، بصورة مباشرة أو غير مباشرة: إن أكبر القرارات لثقافة ما والنقاط التي تنحني عندها... يجب البحث عنها لدى ديدرو أو صاد أو هيغل أو رابلي ، ترَ جيّداً أن الأمر يتعلّق بنفس الشيء في النهاية. الكل يجعل الأدب يشتغل بالصورة نفسها. إن تأثيرات الدّعم على هذا المستوى متبادلة، فالجماعات الطليعية كما تُسمّى وجمهور الجامعة متفقون، وقد أدّى هذا الأمر إلى حصار سياسي شديد.

- كيف تخلّصتَ أنتَ من هذا الحصار؟

- كان أسلوبي في تناول المشكل يتمثل أوّلاً في كتابي حول ريمون روسيل Raymond Roussel ثم في كتابي حول بيير ريفيير Pierre Rivière خاصة، وهناك بين الكتابين التساؤل نفسه: انطلاقاً من أيّ حدّ يبدأ خطاب ما (سواء كان خطاب مريض أو مجرم الخ) في الاشتغال ضمن حقل يُنعت بالأدبي؟

لمعرفة ماهية الأدب، لا أريد دراسة بنيته الداخلية بل أريد المسك بالحركة، بالسيرورة الدقيقة التي يدخل عبرها نوع من الخطاب غير الأدبي والمهمل والمنسيّ حالما يُصاغ، في الحقل الأدبي. ماذا يحدث هاهنا؟ ما

الذي يبدأ في الاشتغال؟ كيف يقع تعديل جهوده عن طريق الاعتراف به كخطاب أدبي؟

- لقد خصّصتَ نصوصاً لأعمال أدبية حيث لا يُطرح هذا السؤال، أعني خصوصاً مقالاتك المنشورة في نقد Critique حول بلانشو، كلوسفسكي، باتاي ، إذا جمعناها في جزء واحد قد تعطي عن مسيرتك صورة غير عادية...

- نعم، لكن... (صمت) قد يصعب الحديث في هذا الأمر. في الحقيقة، إن بلانشو و كلوسفسكي و باتاي، هؤلاء الثلاثة الذين اهتممت بهم في النهاية خلال الستينات كانوا بالنسبة لي أكثر من أعمال أدبية أو خطابات داخل الأدب، إنها خطابات خارجة عن الفلسفة.

- ماذا يعني ذلك؟

- لنأخذ نيتشه إذا أردتَ، إنه يمثّل بالنسبة للخطاب الفلسفي الجامعي، الذي لا يفتأ يرجع الطرف الخارجي إلى نفسه. وبالطبع إن سياقاً كاملاً للفلسفة الغربية يمكنه التعرّف على نفسه لدى نيتشه. إن أفلاطون و سبينوزا وفلاسفة القرن الثامن عشر، وهيغل ... الكلّ يمرّ عبر نيتشه، ومع ذلك فإن لـ نيتشه، فيما يتعلق بالفلسفة حدّة وبساطة خشنة وبرّانية extériorité ونوعاً من الريفية الجبلية التي تسمح له، بضربة كتف وبدون أن يكون ذلك تافهاً البتة، بأن يقول بحدّة لا يمكننا تجنبها: "كل هذا هراء..."

إن التخلص من الفلسفة يعني بالضرورة وقاحة مثل هذه. إننا لا نخرج عن الفلسفة ببقائنا داخلها، لا، بل بمعارضتها بنوع من الحماقة المندهشة والمرحة، وبنوع من القهقهة التي لا تُفهم والتي هي في النهاية تَفهم، أو على كل حال تكسّر، نعم تكسّر أكثر ممّا تَفهم.

وبحكم أنني كنت جامعياً وأستاذ فلسفة فإن ما بقي من الخطاب الفلسفي التقليدي كان يزعجني في العمل الذي قمت به حول الجنون. نجد هنا أثراً ما لـ هيغل. فإبراز أشياء تافهة مثل تقارير للشرطة، إجراءات حجز،

صــــرخات مجانيــــن، لا يكفي بالضرورة للخروج عن الفلسفة. إن نيتشه و باتاي و بلانشو و كلوسفسكي مثلوا بالنسبة لي أساليب للخروج عن الفلسفة.

كــان هــناك فـــي عنف باتاي، في أنواع العذوبة المخاتلة والقلقة.. لـــ بلانشو. في لوالب كلوسفسكي شيء ما ينطلق في الوقت نفسه من الفلسفة، فيستخدمها ويضعها موضع التساؤل، ثم يخرج منها ويعود.. هناك شيء ما مـــثل نظــرية المعاناة عند كلوسفكي يشد الفلسفة الغربية بعدد لا يُقَدَّر من الخـــيوط، ثم يخرج منها كلّياً عن طريق فن الإخراج وعن طريق الصياغة والطريقة التي يشتغل وفقها في Baphomet.

هذا الرواح والغدوّ حول حافة الفلسفة نفسها يجعلان الحدود بين الفلسفي وغير الفلسفي قابلة للاختراق، أي تافهة في النهاية.

ميشيل فوكو: الانهمام بالحقيقة

حوار: فرانسوا إوالد[1]

[1] ماغازين ليترير ـــ العدد 207 ـــ جوان 1984.



التقديم:

اطلعت مجلة *ماغزين ليترير* على *استعمال اللذات والانهمام بالذات* الجزءين التاليين من *تاريخ الجنسانية* اللذين سيصدران عن منشورات غاليمار. سيكتشف القارئ في هذين العملين وجهاً آخر لـ فوكو. إنه يكتب بأسلوب جديد ويكتشف حقلاً آخر للتفكير. يضيف عبر الأخلاق الجنسية للعصر اليوناني والروماني في القرن الأول والثاني إلى أعماله التي ظلت ابستمولوجية وسياسية أساساً، عالَمَ الإتيكا. يخلي مشهد الاحتجاز المكان لحرّية الذات الساطعة. بعيداً عن "اعرفْ نفسك بنفسك" في التفكير اليوناني، يطرح فوكو الفلسفة كطريقة "للتخلص من الذات".

ما يبرز بجلاء في قراءة *استمعال اللذات والانهمام بالذات* هو عدم وجود "نظام فوكولتي". تتضح أولاً شفافية الأسلوب وصفاؤه، حيث يظهر ضمير المتكلم خاصةً من جديد. ويتضح ثانياً اختلاف المجال التاريخي المعنيّ

بالنظر: احتجبت أبواب مستشفى المجانين وجدران السجن لتفسح المجال لتلك الأماكن حيث يتحرّر الكلام ويناقش اليونانيون والرومان أحسن الطرق لتسيير حياتهم.

لم يشوّش *المراقبة والمعاقبة* (1975) ألفة فكر فوكو التي اكتسبها القارئ منذ *تاريخ الجنون* (1961). يبدو موضوع العلاقات بين المعرفة والسلطة والمنهج الميكروفيزيائي رغم الجِدّة تعميقاً لنفس الإشكالية. لقد جعلت قوة ودقة وصف تقنيات السلطة في علاقته بالأهواء السياسية لفترة ما، صورة فوكو تتأرجح بالقرب من صورةِ مؤرّخٍ وعالم اجتماع بشأن السلطة في المجتمعات الحديثة. أصبح فوكو المُنظِّرَ للحجز والمراقبة الاجتماعية وسلطة الإخضاع. وننسى أن أساس مشروعه يوجد خارج ذلك: "تاريخ نقدي للفكر أي تحليل للظروف التي تكوّنت فيها أو تغيرّت علاقات معينة للذات بالموضوع. باعتبار أن هذه العلاقات تشكل معرفة ممكنة".

يذكّر فوكو سريعاً منذ *إرادة المعرفة* (1976) بأن "تحليلية السلطة" لا تهدف إلى تشكيل نظرية للسلطة، لكنها تمثل وسيلة لتحليل الطريقة التي تتشكل بها الذات الغربية كموضوع معرفة لذاتها. يتعلق الأمر إذن بالتمحور من جديد حول موضوع الذات، لكن هذا الموضوع يظل محصوراً في إشكالية السلطة التي سيتخلّص منها فوكو تدريجياً حسب حركة لولبية مميِّزَة لفكره. وهو لا يفعل ذلك لينفيها بل ليحيط بها ويعيد صياغتها إذا صح القول حسب تصوّر آخر. يمزج *إرادة المعرفة* بين برنامجين سينقسمان: برنامج يتعلق بتاريخ الذاتية منفصلاً عن موضوعَتَيْ القانون والممنوع، نسيج تاريخ الجنسانية؛ ومن جهة أخرى مخطّط إجمالي رائع لما يمكن أن يشكّل تحليلاً لطريقة ممارسة السلطة التي تطبع آثارها في الجسد والسكان والجنسانية ــ "السلطة على الحياة" خاصيّة المجتمعات المعاصرة.

لم تكن السنوات التالية، رغم التأخر المسجل في البرنامج المعلن لطبع بعض المؤلفات، سنوات صمت. أخذ فوكو هذا العمل الطويل على عاتقه. ويشهد على ذلك فكره الخاص الذي تعبر عنه دروسه في الكوليج دي فرانس كل أسبوع. إن الانعطاف الأول يتمثل في أنه منذ محاضرة 1978

تركت موضوعة السلطة المجال لإشكالية "الحكومة" التي لن يبارحها فوكو منذ ذلك الوقت. وهكذا يقع المرور من موضوعة الهيمنة وتقنياتها وطرائقها إلى موضوعة السيرة، "سيرة الذات وسيرة الآخرين"؛ ينضاف إذن إلى الإشكالية السياسية مكوّن إتيكي، ويصبح من الممكن ومن اللازم التفكير في مفصلة السياسة والإتيكا. لقد تناول فوكو في البداية الإشكالية السياسية من وجهة نظر "حكم الآخرين" في محاضرتين خصّصَت الأولى للحكومة حسب داعي المصلحة العليا ـ فن الحكم في العصر الكلاسيكي ـ والثانية للمعقولية الحكومية الليبرالية. ويتمثل الانعطاف الثاني في مرور فوكو من إشكالية حكم الآخرين إلى إشكالية حكم الذات. فباشر هذه المدوّنة التاريخية التي تشكل مادة *استعمال اللذات والانهمام بالذات*: أي الفلسفة والأخلاق القديمة. وسيدرك القارئ أنه يقدم قراءة جديدة بلا ريب.

يقدم *المراقبة والمعاقبة* تصوّراً لمسألة الذات من وجهة نظر السلطة وأشكال الإخضاع. يتعلق الأمر بتاريخ للذات مُركّز حول إجراءات التوضيع objectivation. إن *استعمال اللّذات والانهمام بالذات* يقلبان هذا التصوّر: يُحلّل الكتابان الطريقة التي تتشكّل بها الذات كذات داخل حقل هي فيه حرة تجاه الأنظمة الرمزية والممنوعات، حسب إجراءات التذويت subjectivation التي هي إجراءات الإتيكا. لم يعد الأمر يتعلّق بالحجز والحبس والعزل، فإواليات السلطة التي تصف *المراقبة والمعاقبة* ترتيباتها الدقيقة تترك المكان للتجارب، تجارب الحياة الجنسية حيث يجب على الذات أن تُسيّر حياتها حسب أشكال معينة للتأمل في النفس. فالقاعدة لا تغيب، لكن بدلاً من أن تُفرض على الذات فإن هذه الأخيرة تمنحها لنفسها تبعاً لفن معين للعيش ولأسلوبية ما للوجود.

يستطيع الوصف الميكروفيزيائي لـ *المراقبة والمعاقبة* أن يعمل بحرص على تدمير الصورة الخاصة بسلطة كلّية القدرة، ويبقى شبحها كأنما هو مثبت في الأفق. يبلغ كتابة *استعمال اللذات والانهمام بالذات* درجة من السيطرة تبدّد كل وهم عن العوالم الخلفية. تعبق في هذين العملين رائحة مدهشة للحرية. في نهاية *إرادة المعرفة* يشدّد فوكو على الأوهام التي يمكن

أن ينطوي عليها موضوع "التحرّر" باعتبار أنه يظل محصوراً في العبارات نفسـها التي تفرضها عليه السلطة التي يشجبها. عبر فكرة الانهمام الإتيكي وجمالية الكينونة يدلّ فوكو على طريقة تمكن من الخروج من المآزق التي تحتوي عليها إشكاليته المتعلقة بـ "التحرّر".

بقـي أمـر أساسـي: وهـو أن فوكو يبرهن من خلال *استعمال اللذات والانهمـام بـالذات* على أنه يملك ميزة الفيلسوف القادر على التخلص من فكره الخاص وأن يبقى أميناً لنفسه.

يروي فوكو في هذه المحاورة حكاية *تاريخ الجنسانية* ويبدّد سوء التفاهم ويحدّد إشكاليته الخاصة بالحقيقة ويوضّح الدور الذي يمكن أن يلعبه المثقف في علاقة المعرفة بالسلطة.

الحوار:

– يعلـن *إرادة المعرفة* عن تقديم تاريخ للجنسانية في مستقبل قريب، وتظهر البقية بعد ثمانية أعوام وحسب مخطط مغاير تماماً للمخطط المعلن عنه.

– لقـد غيّرت رأيي. لا يكون العمل ممتعاً إذا لم يمثل في نفس الوقت محاولة لتغيير أفكارنا، بل وما نحن عليه. لقد شرعت في تأليف كتابين طبقاً للمخطـط الأوّلي، لكن سرعان ما انتابني الملل. كنت متسرعاً وكان الأمر مخالفاً لعاداتي.

– لماذا قمت بذلك إذن؟

– عن كسل. حلمت أنني سأدرك يوماً بصورة مسبقة ما أريد قوله، ولن يـبقى لـي آنـذاك سـوى التعبير عن ذلك. كان الأمر ردّ فعل نابعاً من الإحساس بالتقدّم في السن. تخيلت أنني وصلت أخيراً إلى السن التي لم يبقَ فيها سوى استعراض ما نحمله من أفكار. كان الأمر شكلاً من الاعتداد وردّ

فعل يتمثل في التخلي عن المسألة في نفس الوقت. في حين أن العمل يعني التعهد بالتفكير في شيء مغاير لما كنا نفكر فيه من قبل.

- أمّا القارئ فقد صدّق ذلك.

- أحس تجاه القارئ بقليل من الانشغال وبقدر متوسط من الثقة في نفس الوقـت. القـارئ مـثل المستمع إلى الدرس. إنه يحسن إدراك الأمر تماماً عـندما نعمل ونكتفي بأن نعرض الأفكار التي نحملها. ربما يصاب بخيبة أمل، لكن ذلك لا يرجع إلى أنني لم أقل شيئاً مغايراً لما سبق لي أن قلته.

- يطـرح *استعمال اللذات والانهمام بالذات* نفسيهما أوّلاً كعمل مؤرّخ إيجابي وكمنهجة لأشكال الأخلاق الجنسية في العصور القديمة. هل يتعلق الأمر بذلك فعلاً؟

- إنـه عمـل مؤرّخ، لكن يلزم التوضيح أن هذين الكتابين مثل الكتب الأخرى يمثلان عملاً خاصاً بتاريخ الفكر. عندما نقول تاريخ الفكر لا يعني ذلـك تاريخ الأفكار أو التصوّرات فقط بل محاولة الإجابة على هذا السؤال أيضـاً: كيف يمكن لمعرفة ما أن تتشكل؟ كيف يمكن أن يكون للفكر تاريخ باعتـبار صـلته بالحقيقة؟ هذا هو السؤال المطروح. أحاول الإجابة على مسـألة محـدّدة: ولادة أخلاق ما، أخلاق ما بوصفها تفكيراً في الجنسانية والرغبة واللذة.

إننـي لا أقـدّم بالطـبع تاريخـاً للأخلاق والسلوكات، تاريخاً اجتماعياً للممارسـة الجنسية، بل تاريخاً يتعلق بالطريقة التي تمت بواسطتها مَشْكَلَة اللذة والرغبات والسلوكات الجنسية كما تمّ التأمل والتفكير فيها في العصور القديمـة فـي علاقتها بفن معيّن للحياة. من الواضح أن هذا الفن للحياة لم يُمارس إلا من قبل مجموعة صغيرة من الناس. يكون من السخف الاعتقاد بـأن مـا يمكـن أن يقولـه سـينيك Sénèque و إبيكتيت Epictète أو موسـنيوس روفوس Musonius Rufus بخصوص السلوك الجنسي يمثّل بشكل أو بآخر الممارسة العامة عند اليونانيين والرومان. لكن أؤكد أن قول

هذه الأشياء حول الجنسانية وتشكيلَها لتقليد نجده منقولاً ومحوًّلاً ومحوَّراً تماماً في المسيحية، يمثّل أمراً تاريخياً. للفكر أيضاً تاريخ؛ الفكر واقعة تاريخية وإن كانت له أبعاد أخرى زيادة على هذا البعد. لذلك فإن هَذين الكتابين يشبهان تماماً ما كتبته حول الجنون أو الجزاء. في *المراقبة والمعاقبة* لم أُرِدْ أن أؤرّخ لمؤسسة السجن وهو ما قد يتطلب أدوات مغايرة تماماً ونوعاً آخر من التحليل. وقد سألت نفسي بالمقابل كيف اكتسب فكر العقاب في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر تاريخاً معيّناً. ما أسعى إلى القيام به يتمثل في تاريخ العلاقات التي تربط الفكر بالحقيقة؛ تاريخ الفكر بوصفه فكراً يتعلق بالحقيقة. كل من يقول إن الحقيقة لا توجد بالنسبة لي هو صاحب فكر تبسيطي.

– تأخذ الحقيقة، مع ذلك، *في استعمال اللذات والانهمام بالذات* شكلاً مغايراً للشكل الذي أخذته في الأعمال السابقة: ذلك الشكل القاسي للإخضاع والتوضيع.

– إن المفهوم الذي يصلح كشكل مشترك للدراسات التي قمت بها منذ *تاريخ الجنون* هو مفهوم *المَشْكَلة*، باستثناء ذلك فإني لم أعزل هذا المفهوم بما فيه الكفاية. إننا نذهب دائماً إلى ما هو أساسي متراجعين إلى الوراء. إن الأشياء الأكثر عمومية هي التي تظهر في آخر الأمر. إنها فدية وجزاء كل عمل تتكوّن فيه الرهانات النظرية انطلاقاً من مجال تجريبي معيّن. تتعلق المسألة في *تاريخ الجنون* بمعرفة كيفية مَشكَلة الجنون وأسبابها في وقت معيّن عبر ممارسة مؤسَّسيّة معيّنة وجهاز معيّن للمعرفة. ويتعلق الأمر أيضاً في *المراقبة والمعاقبة* بتحليل التغيّرات الحاصلة في مَشْكَلَة العلاقات بين الانحراف والعقاب عبر الممارسات الجزائية والمؤسسات السجنية في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. كيف يَتَشكل الآن النشاط الجنسي؟

لا تعني المَشْكَلة تَمثّل موضوع سابق الوجود ولا خلق موضوع غير موجود بواسطة الخطاب. إن مجموعة الممارسات الخطابية أو غير

الخطابية هي التي تُدخِل شيئاً معيّناً في لعبة الصواب والخطأ وتشكلّه كموضوع بالنسبة للفكر (سواء أكان ذلك في شكل التأمل الأخلاقي أو المعرفة العلمية أو التحليل السياسي، الخ.)

– يَتْبَع *استعمال اللذات والانهمام بالذات* بلا شك نفس الإشكالية ويَبْدُوَان مع ذلك مختلفين جداً عن الأعمال السابقة.

– لقد "قَلَبْتُ" الجبهة في الواقع. انطلقت بخصوص الجنون من "المُشكِلة" التي يمكن أن تمثلها في سياق اجتماعي وسياسي وابستمولوجي معيّن: المُشكلة التي يطرحها الجنون على الآخرين. وانطلقت هنا من المُشكلة التي يمكن أن يطرحها السلوك الجنسي على الأفراد أنفسهم (أو على أية حال على الرجال في العصور القديمة). يتعلق الأمر في الجملة في حالة معينة بمعرفة كيفية "حكم" المجانين، والآن يتعلق الأمر بمعرفة "حكم النفس" للنفس. لكنني سأضيف مباشرة أنني حاولت في الحالة المتعلقة بالجنون أن أجمع من هذا المنطلق بين تشكل تجربة المرء مع نفسه كمجنون في إطار المرض العقلي والممارسة الطبعقلية ومؤسسة المستشفى. أريد هنا أن أبيّن كيف يندرج حكم النفس ضمن ممارسة معينة لحكم الآخرين . إنهما في الجملة مدخلان متعاكسان لنفس السؤال: كيف تتشكّل "تجربة" ترتبط فيها العلاقة بالنفس بالعلاقة بالآخرين؟

– يبدو لي أن القارئ سيتغرب أمرين. الأمر الأول يتعلق بك أنت بالذات، بما ينتظره القارئ منك.

– حسناً. أتقبّل هذا الاختلاف. إنها اللعبة.

– الأمر الثاني يتعلق بالجنسانية، بالعلاقات بين ما تصوّره وما هو بَدَهيّ بالنسبة لنا بشأن الجنسانية.

– لا يجب أن نبالغ بعد كل حساب بخصوص الغرابة. صحيح أنه يوجد رأي شائع حول العصور القديمة وأخلاقها التي يتم تصويرها غالباً كأخلاق

"متسامحة" ومتحررة وباسمة. لكن يعلم الكثير من الناس وجود أخلاق صارمة وقاسية في العصور القديمة. كان الرواقيون يؤيدون الزواج والأمانة الزوجية، هذا معروف. وأنا لا آتي بجديد حين أُبرز هذه "الصرامة" بخصوص الأخلاق الفلسفية.

- إنني أتحدث عن الغرابة بالنسبة للموضوعات المألوفة لدينا في تحليل الجنسانية: موضوعة القانون وموضوعة الممنوع.

- يتعلق الأمر بمفارقة فاجأتني أنا نفسي، وإن سبق أن وجهت نظري إليها في إرادة *المعرفة* مقدّماً الافتراض التالي، وهو أنه لا يمكن انطلاقاً من إواليات القمع فقط تحليل تشكّل معرفة ما حول الجنسانية. إن ما استرعى انتباهي في العصور القديمة هو أن النقاط التي يكون حولها التفكير بخصوص اللذة الجنسية أكثر فعالية ليست البتة النقاط التي تمثل الأشكال المكتسبة تقليدياً من الممنوع. لقد تساءل الكتّاب الأخلاقيون على العكس من ذلك بأكبر قدر من الكثافة حيث كانت الجنسانية أكثر حرية، وتوصلّوا إلى صياغة المذاهب الأكثر صرامة. والمثال الأكثر بساطة هو أن الوضع القانوني للنساء المتزوجات يمنعهنّ من كل علاقة جنسية خارج الزواج، لكننا قلّما نجد تأمّلاً فلسفياً في هذا "الاحتكار" أو انشغالاً نظرياً به. بالمقابل كانت معاشرة الغلمان حرة (في حدود معينة) وقد قام بشأنها تصوّر كامل للحجز والامتناع والعلاقة غير الجنسية. ليس الممنوع إذن هو الذي يتيح تبيّن أشكال المَشْكَلة.

- يبدو أنك تذهب إلى أبعد من ذلك، وأنك تقابل مقولتي "القانون" و"الممنوع" بمقولات "فن الحياة" و"تقنيات الذات" و"أسلبة الوجود" stylization de l'existence.

- كان بإمكاني القول، بما أنني استعملت طرائق وترسيمات للفكر شائعة نوعاً ما، إن ممنوعات معينة كانت مطروحة بالفعل كما هي، وإن ممنوعات أخرى موزعّة أكثر منها تظهر في الشكل الأخلاقي. يبدو لي أنه كان من

المناسب للمجادلات التي تناولتها والوثائق التي أمتلكها أن أفهم هذه الأخلاق حسب الشكل الذي تناولها به المعاصرون أي كشكل *لفن الوجود* بل لنقل *لتقنية الحياة*. يتعلق الأمر بمعرفة كيفية حكم الحياة الخاصة لإعطائها أجمل شكل ممكن (في نظر الآخرين وفي نظر الذات والأجيال القادمة التي يمكن أن نكون بالنسبة إليها مثالاً يُقتدى به). هذا ما حاولت تشكيله من جديد: نشأة وتطوّر ممارسة ذاتية هدفها هو أن يجعل المرء نفسه صانعاً لجمال حياته الخاصة.

- لا تمثّل التجربة الجنسية عند الإغريق والرومان مجال الصلاحية الوحيد لمقولة "فن العيش" و"تقنيات الذات".

- لا أعتقد في وجود أخلاق دون وجود عدد معيّن من الممارسات الذاتية. يحدث أن ترتبط هذه الممارسات الذاتية ببُنى رمزية عديدة منظّمة وقَسْريّة. بل يحدث أن تمّحي لصالح هذه المجموعة من القواعد التي تظهر إذن كأساس للأخلاق. لكن من الوارد أيضاً أن تشكّل المصدر الأكثر أهمية وفعاليةً للأخلاق وأن يتسع التفكير حولها. هكذا تأخذ الممارسات الذاتية شكل فن خاص بالذات مستقل نسبياً عن التشريع الأخلاقي. لقد دعّمت المسيحية بالتأكيد في التفكير الأخلاقي مبدأ القانون وبنية النظام الرمزي رغم الأهمية الكبيرة التي حافظت عليها الممارسات الزهدية.

- تبدأ إذن تجربتنا الحديثة للجنسانية مع المسيحية.

- لقد أدخلت المسيحية القديمة على الزهد القديم عدة تغييرات هامة: لقد كثّفت شكل القانون. لكنها حوّلت أيضاً وجهة الممارسات الذاتية نحو تأويلية الذات والكشف عن النفس كباعث للرغبة. يبدو تمفصل القانون والرغبة أمراً مميّزاً للمسيحية.

- عودتّنـــا وصف أنظمة التأديب في *المراقبة والمعاقبة* على قواعد في غايـــة الدقــة. من الغريب ألاّ تطمح إلى ذلك قواعد الأخلاق الجنسية في العصور القديمة من هذه الزاويـة.

- يجــب الدخول في التفاصيل. كان الناس في العصور القديمة يتنبّهون كثيراً إلى عناصر السلوك ويريدون أن يكون كل فرد منتبهاً إلى ذلك. لكن أشكال الاهتمام لم تكن نفس الأشكال التي عرفناها فيما بعد. لذلك قلّما مثّل الاتصـــال الجنسي نفسه ومورفولوجيته والطريقة التي نبحث بواسطتها عن اللـــذة ونحصـــل علـــيها و"موضوع" الرغبة؛ مشكلة نظرية هامة جداً في العصـــور القديمـــة. إن مـــا كان بالمقابل مصدر انشغال هو كثافة النشاط الجنســـي وإيقاعه واللحظة المختارة؛ وكذلك الدور الإيجابي أو السلبي الذي نلعـــبه أثـــناء العلاقة. هكذا سنجد ألف جزئية عن الاتصالات الجنسية في علاقتها بالفصول وساعات اليوم وفي وقت الراحة والاشتغال أو كذلك عن الطـــريقة التي يجب أن يتصرف بها الصبيّ ليكون حسن السمعة، لكننا لا نجـــد أي قائمـــة من هذه القائمات للأعمال المسموح بها أو الممنوعة التـي سيكون لها أهمية كبيرة في القُسُوسيّة المسيحية pastorale chétienne.

- يبدو أنك تناولت كل ممارسة من الممارسات المختلفة التي صوّرتها بالنسبة للجسد والمرأة والصبيان لذاتها. دون ربط بين مختلف الممارسات بواسطة نظام صارم. هذا فرق آخر بالنسبة لأعمالك السابقة.

- عرفـــت مـــن خلال كتاب قرأته أنني لخّصت تجربة الجنون كلّها في العصر الكلاسيكي عبر تجربة الحجر internement. في حين ينبني *تاريخ الجـــنون* على أطروحة تقول بوجود تجربتين للجنون على الأقل تتميز كل مـــنها عن الأخرى: الأولى هي تجربة الحجر وتتمثل الثانية في الممارسة الطبـــية ولها جذور بعيدة جداً. إن إمكانية اكتساب تجارب مختلفة (متزامنة ومتتالية) ذات مرجع واحد لا تشكّل في حدّ ذاتها أمراً خارقاً.

– يذكرنا شكل بناء كتابيك الأخيرين نوعاً ما بفهرس رسالة في الأخلاق إلى نيكوماكس L'Ethique à Nicomaque فأنت تتفحص الممارسات الواحدة تلو الأخرى. ما الذي يقيم الصلة إذن بين العلاقة بالجسد والعلاقة بالمنزل والمرأة والعلاقة بالصبيّ؟

– أسلوب معيّن للأخلاق هو *التحكّم في الذات*. يُصوَّر النشاط الجنسي ويُدرَك بوصفه عنفاً، فهو إذن مُمَشْكَلٌ نظراً لصعوبة مراقبته. في هذه الإتيكا يجب وضع قواعد للسلوك يمكن بفضلها ضمان هذا التحكم في الذات الذي يمكن ترتيبه حسب ثلاثة مبادئ مختلفة: 1 ـ العلاقة بالجسد ومشكلة الصحة. 2 ـ العلاقة بالنساء، بالمرأة في الحقيقة والقرينة باعتبار أن الزوجات يتبعن نفس المنزل. 3 ـ العلاقة بهؤلاء الأفراد غير العاديين أي المراهقين والذين سيصبحون في يوم ما مواطنين أحراراً. سيأخذ التحكم في الذات في هذه الميادين الثلاثة ثلاثة أشكال مختلفة، لا يوجد مثلما سيظهر ذلك مع الشهوة والجنسانية، ميدان يوحّدها كلها. من بين التغييرات التي ستدخلها المسيحية التساوي في القيمة بالنسبة لإتيكا الشهوة عند الرجال والنساء. وعلى العكس من ذلك لا يمثّل التحكم في الذات في أخلاق العصور القديمة مشكلاً إلا بالنسبة للفرد الذي يجب أن يكون سيداً لنفسه وسيداً للآخرين، لا للفرد الذي عليه أن يطيع الآخرين. لهذا السبب لا تخص هذه الإتيكا إلا الرجال، ولا تكتسي نفس الشكل تماماً على حسب ما يتعلق به الأمر: علاقة المرء بجسده الخاص أو بالقرينة أو بالصبيان.

– انطلاقاً من هذين العملين، تبدو مسألة التحرّر الجنسي كأنها مجرّدة من المعنى.

– يمكن القول بأننا في العصور القديمة أمام إرادة للقاعدة وإرادة للشكل وبحث عن الزهد austérité. كيف تشكّلت هذه الإرادة؟ هل إن إرادة الزهد هذه ليست سوى ترجمة لممنوع أساسي؟ أم أنها على العكس من ذلك كانت الرّحم وتمّ فيما بعد اشتقاق بعض الأشكال العامة للممنوعات؟

- هـل تقترح إذن قلباً كاملاً للطريقة التقليدية بخصوص تصوّر مسألة علاقات الجنسانية بالممنوع؟

- فـي الـيونان، كانت هناك ممنوعات أساسية. المُحرَّم مثلاً. لكنها لم تكن تثير اهتمام الفلاسفة والكتّاب الأخلاقيين كثيراً، إذا قارناها بهمّ السيطرة على النفس. عندما يستعرض كسينوفون أسباب منع المحرَّم يقول بأنه إذا ما تـزوّج المرء أمه سيكون فارق السن كبيراً بحيث يؤثر على جمال الأطفال وصحتهم.

- كان يبدو أن سوفوكل قال كلاماً آخر.

- المهمّ هو أن هذا الممنوع الخَطِر والخطير يمكن أن يكون في صميم مأساة ما. وهو لا يشكل مع ذلك اهتماماً أساسياً في التفكير الأخلاقي.

- لماذا تُسائل هذه الفترات التي سيقول عنها البعض إنها بعيدة جداً؟

- أنطلق من مشكل ضمن الأبعاد التي يطرح فيها حالياً وأحاول إجراء جنيالوجيا خاصة به. تعني الجنيالوجيا أنني أقوم بالتحليل انطلاقاً من مسألة راهنة.

- ما هي إذن المسألة الراهنة هنا؟

- طالما تصور البعض أن صرامة القوانين الجنسية حسب الشكل الذي نعرفه عنها، كانت ضرورية للمجتمعات المسماة "رأسمالية"، في حين أنه تمّ نـزع القوانين وتفكّك الممنوعات بطريقة أسهل مما كنا نعتقد بلا شك (مما يـدل على أن مبرّر وجودها لم يكن ما كنا نعتقده)؛ وطُرح من جديد مشكل الإتـيكا كشكل يعطيه المرء لسلوكه وحياته. وفي الجملة، كنا نخطئ عندما كـنا نعتقد أن الأخلاق كلها موجودة في الممنوعات وأن نزع هذه الأخيرة يكفي وحده لحلّ مسألة الإتيكا.

– هل ألّفت هذين الكتابين من أجل حركات التحرّر؟

– لم أؤلّفهما من أجل ذلك بل بحكم وضعية راهنة.

– قلتَ بخصوص *المراقبة والمعاقبة* إنه "كتابك الأوّل". ألا يمكن استعمال العبارة أيضاً بهذا الخصوص بمناسبة نشر *استعمال اللذات والانهمام بالذات*؟

– إن تأليف كتاب ما يعني من زاوية معينة إلغاء كتاب سابق. ندرك في النهاية أن ما قمنا به ـ تشديد للعزم وخيبة ـ قريب إلى حدّ ما مما سبق أن كتبناه.

– إنك تتحدث عن "الانفصال عن نفسك" بماذا تفسّر إذن هذه الإرادة المتميّزة؟

– ماذا يمكن أن يكون إتيكا المثقّف ـ أؤكد على مصطلح المثقف هذا الذي يبدو أنه يبعث على الغثيان في الوقت الحاضر لدى بعض الناس ـ إن لم تكن القدرة الدائمة على التخلص من النفس (وهو عكس موقف الارتداد)؟ لو أنني أردت الاقتصار على أن أكون جامعياً لكان من المنطقي بلا شك اختيار مجال، مجال واحد، أكرّس له نشاطي متعهّداً بإشكالية معينة ومحاولاً إما استخدامها أو تعديلها في بعض النقاط. كان بإمكاني إذن تأليف كتب كتلك التي فكرّت فيها عندما خطّطت في *إرادة المعرفة* لستة أجزاء حول تاريخ الجنسانية، وأنا أعلم مسبقاً ما أريد القيام به وما أريد الذهاب إليه. أن يكون المرء جامعياً ومثقفاً معاً يعني أن يحاول استخدام نوع من المعرفة والتحليل يتم تدريسه وتقبُّله في الجامعة بحيث لا يقع تعديل فكر الآخرين فقط بل الفكر الخاص كذلك. يبدو لي أن هذا العمل المتعلق بتعديل فكرنا الخاص وفكر الآخرين هو مبرّر وجود المثقفين.

– يعطي سارتر مثلاً صورة عن المثقف الذي قضى حياته يطوّر شعوراً سبقياً intuition أساسياً. يبدو أن إرادة "الانفصال عن نفسك" هذه أمر يميّزك.

– لا أستطيع أن أقول إنه يوجد هنا أمر مميّز. لكن ما أؤكد عليه هو ألاّ يأخذ هذا التغيير شكل إشراق فُجائي "يكشف عن البصر" ولا نفوذيّة لكل تقلبات الظروف؛ أريد أن يُعِدّ المرء ذاته وأن يكون الأمر تغييراً نشيطاً وتعديلاً بطيئاً وشاقّاً ناتجاً عن انشغال دائم بالحقيقة.

– إن الصورة التي أظهرتك عليها أعمالك السابقة هي صورة مفكّر الحجز والذوات الخاضعة والمجبَرة والمؤدَّبة. بينما يقدّم لنا *استعمال اللّذات والانهمام بالذات* صورة الذوات الحرة بشكل مغاير تماماً. يبدو أنه حصل تغيير هام في تفكيرك.

– يجب الرجوع إلى المسألة الخاصة بعلاقات المعرفة والسلطة. أعتقد في الواقع أنني في نظر الجمهور هو ذلك الذي قال بأن المعرفة تمتزج بالسلطة، وبأن المعرفة لم تكن سوى قناع يغطّي بنى السيطرة، وبأن هذه الأخيرة كانت تتمثل دائماً في القمع والحجز، الخ. لا أستطيع بالنسبة للنقطة الأولى إلاّ أن أنفجر ضاحكاً. لو أنني قلت أو أردت أن أقول بأن المعرفة هي السلطة لقلت ذلك، ولن يبقى لي شيء أقوله حينئذ، بما أنني لا أرى موجباً إذا ما عيّنتهما كي أسعى جاهداً إلى إبراز مختلف العلاقات بينهما. لقد سعيت بالذات إلى أن أتبيّن كيف يمكن لبعض أشكال السلطة ذات النمط الواحد أن تتيح المجال لأنواع من المعرفة مختلفة للغاية من حيثُ موضوعُها وبنيتها. لنأخذ مسألة البنية الاستشفائية: لقد أتاحت المجال للحَجْر الطبعقلي الذي قابلَه تشكّل معرفة طبعقلية يمكن لبنيتها الابستمولوجية أن تبقيه ارتيابياً. لكنني حاولت في كتاب آخر، *مولد العيادة* أن أبيّن في هذه البنية الاستشفائية نفسها نشأة معرفة تشريحية ـ مَرَضية anatomo - pathologique أسست طبّاً تختلف خصوبته العلمية عن أي خصوبة أخرى. هناك إذن بنى للسلطة وأشكال مؤسَّسيّة متقاربة: الحجر الطبعقلي

والاستشفاء الطبي ــ اللذان ترتبط بهما أشكال معرفية مختلفة يمكن أن نقيم بينها صلات وعلاقات شرطية، لا علاقات سبب بنتيجة أو علاقات تماثل بالأولى a Fortiori. يبدو لي أن من يقولون بأن المعرفة بالنسبة لي هي قناع للسلطة عديمو القدرة على الفهم. وليس لي أن أردّ عليهم.

- ما الذي تراه مفيداً مع ذلك في هذه اللحظة؟

- ما أراه مهمّاً للقيام به الآن فعلاً.

- يدلّ عملاك الأخيران على ما يشبه النقلة من السياسة إلى الإتيكا. سننتظر منك بالتأكيد بهذه المناسبة جواباً عن هذا السؤال: ماذا يجب أن نفعل، ماذا يجب أن نريد؟

- لا يتمثّل دور المثقف في أن يحدّد للآخرين ما يجب فعله. بأي حقّ يفعل ذلك؟ ولنتذكّر كل التنبّؤات والوعود والأوامر والبرامج التي استطاع المثقفون صياغتها خلال القرنين الأخيرين والتي رأينا نتائجها. لا يتمثل عمل المثقف في تشكيل الإرادة السياسية للآخرين؛ بل في إعادة مساءلة البديهيات والمصادرات عن طريق التحليلات التي يقوم بها في المجالات الخاصة به، وفي زعزعة العادات وطرق العمل والتفكير، وفي تبديد المألوف المسلَّم به، وفي استعادة حدود القواعد والمؤسسات، وفي المشاركة انطلاقاً من إعادة المَشْكَلة هذه (حيث يقوم بعمله الخاص كمثقف) في تكوين إرادة سياسية (حيث يلعب دوره كمواطن).

- في هذه الفترة الأخيرة تمت مؤاخذة المثقفين كثيراً على صمتهم.

- لا يجب الدخول بأي شكل من الأشكال في هذه المجادلة التي تنطلق من أكذوبة. لهذه الحملة بالمقابل أهمية بالتأكيد. يجب أن نتساءل لماذا قادها أو استعادها الاشتراكيون والحكومة ساعين إلى إبراز طلاقٍ بينهم هم أنفسهم وبين رأي اليسار لا يخدمهم. على السطح وعند البعض يُغلّف الأمر طبعاً بإثبات أمر: "تصمتون" ويعني ذلك: "بما أننا لا نريد الاستماع إليكم، اصمتوا". لكن هناك حقاً، في هذا اللوم، ما يشبه الطلب أو الشكوى: "حدثونا

قليلاً عما نحن في حاجة إليه، لم يكن هناك مجال طبعاً على امتداد الفترة التي أدرنا خلالها تحالفنا الانتخابي مع الشيوعيين لأن نلقي أي خطاب لا يحمل الارتودوكسية "الاشتراكية" التي يقرّون بها. كان بيننا وبينهم الكثير من مواضيع الخلاف حتى لا نضيف إليها هذا الأمر. عليكم إذن في هذه الفترة أن تصمتوا كـ "يسار صغير" "يسار أمريكي"، أو "كاليفورني". لكن عندما أصبحنا في الحكومة صرنا في حاجة إلى أن تتحدثوا. وأن تقدّموا لنا خطاباً يقوم بوظيفتين: بإمكانه أن يبرز صلابة رأي اليسار من حولنا (من الأحسن أن يعبّر عن الوفاء غير أننا نقنع بالمجاملة)؛ لكن عليه أيضاً أن يقول واقعاً ـ اقتصادياً وسياسياً ـ حرصنا في ما مضى على تحييده عن خطابنا الخاص. إننا في حاجة إلى أن يلقي آخرون خطاباً عن المعقولية الحكومية لا يكون خطاب تحالفنا، ذلك الخطاب الكاذب، ولا خطاب أعدائنا من اليمين، ذلك الخطاب العادي (وهو الخطاب الذي نقدّمه اليوم). نريد أن ندخلكم من جديد في اللعبة؛ لكنكم تخليتم عنا في وسط المعبَر وها إنكم جالسون على الضفّة". سيجيب المثقفون عن ذلك: "عندما ألححنا عليكم في أن تغيّروا الخطاب، أدنتمونا باسم شعاراتكم البالية. والآن وقد غيّرتم الجبهة تحت ضغط الواقع الذي لم تستطيعوا إدراكه، لا تطلبون منا أن نقدم لكم الفكر الذي يتيح لكم مجابهته، بل الخطاب الذي يُقنّع تغيّركم. لا ينجم الأذى كما قيل عن تخلّي المثقفين عن ماركسيتهم عندما وصل الشيوعيون إلى الحكم. بل هو ناتج عن هموم تحالفكم التي منعتكم في الوقت المناسب عن أن تقدموا مع المثقفين بالعمل الفكري الذي سيجعلكم قادرين على الحكم. أي على أن تحكموا بطريقة أخرى غير تلك التي تعتمد الأوامر البالية وتقنيات الآخرين المستعادة بشكل رديء."

– ما هو المسعى المشترك لمختلف التدخلات التي استطعت القيام بها في مجال السياسة وخصوصاً بشأن بولونيا؟

– محاولة طرح بعض الأسئلة من منطلق الحقيقة والخطأ عندما قال وزير الشؤون الخارجية إن الضربة التي وجّهها ياروزلسكي مسألة لا تعني سوى بولونيا، هل كان ذلك صحيحاً؟ هل من الصحيح ألاّ تكون أوروبا أمراً

مهماً بحيث لا يعنينا تقسيمها والسيطرة الشيوعية التي تمارس فيها متجاوزة الخط الاصطلاحي؟ هل من الصحيح أن يكون إنكار الحريات النقابية الأساسية في بلد اشتراكي مسألة عديمة الأهمية في بلد يحكمه الاشتراكيون والشيوعيون؟ إذا كان من الصحيح أن وجود الشيوعيين في الحكومة ليس له تأثير على القرارات المهمة في السياسة الخارجية، ما رأينا في هذه الحكومة وفي التحالف الذي تقوم عليه؟ لا تحدد هذه الأسئلة بالتأكيد سياسة ما لكن يجب أن يجيب عليها أولئك الذين يحدّدون السياسة.

- هل الدور الذي تجعله لنفسك في السياسة يتطابق مع مبدأ "الكلام الحرّ" الذي جعلت منه موضوع محاضراتك في هذه السنوات الأخيرة؟

- لا شيء أضعف من نظام سياسي لا يكترث بالحقيقة؛ لكن لا شيء أخطر من نظام سياسي يدّعي تحديد الحقيقة. لا ينبغي لوظيفة "قول الحقيقة" أن تأخذ شكل القانون، كما أنه من العبث الاعتقاد بأنها تكمن بلا مجال للمنازعة في اللعب التلقائية للتواصل. إن مهمة قول الحقّ عمل لا نهائي: يمثل احترامها في تعقيداتها ضرورة لا يمكن لأي سلطة أن تقتصد فيها إلا إذا تم فرض الصمت عن طريق الإخضاع.



جيل دولوز، الفيلسوف المترحّل

(علامات وأحداث)

حوار: ريمون بيلّور وفرانسوا إوالد

تقديم المترجم:

أجـــرى هـــذا الحوار مع دولوز: ريمون بيلّور و فرنسوا إوالد وقد نُشر ضـــمن عدد خصصته له المجلة الأدبية الفرنسية (ماغازين ليترير). العدد 257 ـ سبتمبر / أيلول 1988.

ولد دولوز سنة 1925، ودرّس في عدة معاهد فرنسية ثم في السوربون (1957 ـ 60) كمـــا درّس في جامعة ليون (1964 ـ 69) ثم في فينسين وتقاعد سنة 1987.

اســـتهل مســـيرته بدراســـات نقديـــة متميزة حول هوم ونيتشه وكانط وبرغســـون وســـبينوزا كمـــا قام بدراسات أدبية هامة نذكر منها **بروست والعلامات**، 1970.

إن أعمـــال دولـــوز كما يقول ريمون بيلّور على اتصال مباشر بكل ما يتبقى من الكلّ (الفكر والفن والعلم والجسد والحيوان..) ومتقدمة دائماً درجةً

علـــى ما تلمسه: إن الموجود بالفعل يصبح مباشرة موجوداً بالقوة فخاصّةُ الفلســفة أن تخلــق المفاهيم لتفتح وتشغل حيزاً بين ما يحدث وما يمكن أن يحدث من جديد.

تكمـــن القـــوة الكبيرة في فكر دولوز في هذه العودة إلى الحدث، و التي شــدّد علـــيها فوكـــو. فقد استرجع الحدث قوته الخاصة أخيراً وانتُزع من الفلسفة الوضعية المحدَثة، من الفينومنولوجيا، من فلسفة التاريخ، من كمال العـــالم، من الأنا، من الله. يرسم الحدث الفكر ويتخلص من الجدلية والنفي والتناقض فيصبح إيجابية، كثافة، خط كسر وحياة. إنه جسديّ وغير مسمّى، حاضـــر وفـــريد في نفس الوقت. فمن ألف سطحٍ، 1980 حتى الطيّة ـــ لا يبنيـــتز والباروكـــي، 1988 مروراً بـــ باكون والسينما وفوكو، تدفع رؤية دولـــوز ـــ التي طالما كانت خاضعة لنوع من المخيال المنطقي *الاختلاف والإعادة*، 1968؛ *منطق المعنى*، 1973 أو الاجتماعي ـــ السياسي *أوديب مضـــادًا*، 1972 ـــ تدفـــع الأشياء إلى ما هو أبعد، وقد توصلت بذلك إلى إحـــداث أمـــر عجيب أي فلسفة لا تترك أي مكان للنقصان وهي في نفس الوقت وصف حقيقي للعالَم.

مـــن هـــوم إلى لايبنيتز، من اللازمة الموسيقية إلى الطيّة، من التحليل النفسي إلى السينما، يرحل فيلسوف دائب الحركة.

الحوار:

– نشـــرتَ كتاباً جديداً بعنوان الطيّة ـــ لايبنيتز والباروكي، هل لك أن ترســـم المسار الذي قادك من دراسة حول هوم التجريبية والذاتية 1953 إلـــى لايبنيتز؟ إذا تتبعنا التسلسل التاريخي لكتبك أمكننا القول بأنك ـــ بعد مـــرحلة أولى مخصصة لأعمال حول تاريخ الفلسفة قد تكون بلغتْ أوجَها بكـــتابك نيتشه، 1962 ـــ قد وضعتَ عن طريق كتابك الاختلاف والإعادة، 1969 ثـــم الرأســـمالية والســـيكزوفرينيا فـــي جزءين 1972 و 1980 بالاشـــتراك مـــع فليكس غتّاري فلسفةً خاصة ذات أسلوب جامعي بحت.

ويبدو اليوم بعد أن كتبتَ عن الرسم باكون والسينما أنك أقمت الصلة ثانية مع جانب فلسفي أكثر كلاسيكية. هل هذا المسار هو الذي يناسبك؟ هل يجب اعتبار أعمالك كلاً ووحدة؟ هل ترى بالعكس أن هناك قطائع وتحوّلات؟

- يمكنني الحديث عن ثلاث مراحل. لقد بدأت بتأليف كتب في تاريخ الفلسفة، لكن كل الكتّاب الذين اهتممت بهم كان يجمعهم بالنسبة لي شيء مشترك. والكلّ كان ينزع إلى الهويّة الكبيرة: سبينوزا ـ نيتشه.

ليس تاريخ الفلسفة اختصاصاً تأملياً بوجه خاص، بل إنه شبيه بفن البورتريه في الرسم. إنه بورتريهات ذهنية مفهومية. مثلما هو الشأن في الرسم يجب المحاكاة، لكن بوسائل لا تتشابه، بوسائل مختلفة. يجب إنتاج المحاكاة، لا أن تكون وسيلة استنساخ (الاكتفاء بإعادة ما قاله الفيلسوف). يأتي الفلاسفة بمفاهيم جديدة، يعرضونها، لكنهم لا يقولون ما هي المسائل التي تستجيب لها هذه المفاهيم أو إنهم لا يقولون ذلك تماماً. يعرض هوم مثلاً مفهوماً جديداً للاعتقاد، لكنه لا يقول لماذا وكيف تُطرح مسألة المعرفة بحيث تصبح المعرفة طريقة للاعتقاد قابلة للتحديد. لا ينبغي لتاريخ الفلسفة إعادة ما يقوله فيلسوف، ما بل قول ما يضمره بالضرورة، أي ما لا يقوله وهو ماثل مع ذلك فيما يقوله.

تعتمد الفلسفة على ابتكار المفاهيم. ولم أهتم بتجاوز الميتافيزيقا أو بموت الفلسفة قط، فللفلسفة وظيفة تظل راهنة تماماً وهي خلق المفاهيم، ولا يمكن لأحد أن ينوبها في ذلك. بطبيعة الحال كان للفلسفة دائماً منافسوها منذ "منافسي" أفلاطون حتى مهرّج زرادشت. إن ما يستأثر اليوم بكلمتيْ "مفاهيم" و"إبداعي" هي الإعلامية والاتصال والتنمية التجارية. وتكوّن هذه "المدرِكات الذهنية" concepteurs جنساً وقحاً يعبّر عن عملية البيع كفكرة رأسمالية قصوى: كوجيتو البضاعة. تحس الفلسفة بنفسها متضائلة ووحيدة أمام قوى كهذه القوى، لكنها إذا ماتت سيكون ذلك من فرط الضحك على الأقل.

ليست الفلسفة تواصلية كما أنها ليست تأملية واستبطانية: إنها خلاّقة، بل ثورية بطبيعتها بما أنها لا تتوقف عن خلق مفاهيم جديدة. الشرط الوحيد هو أن تكـون لهـذه المفاهـيم ضـرورة بل غرابة كذلك، ولهذه المفاهيم تلك الضرورة وتلك الغرابة بما أنها تستجيب لمسائل حقيقية. إن المفهوم هو ما يمـنع الفكـر من أن يكون مجرد رأي أو مناقشة أو ثرثرة. كل مفهوم هو مفارقة بالضرورة. أما فيما يتعلق بوضع فلسفة معينة فقد حاولت إنجاز ذلك مع فليكس غتّاري في *أوديب مضاداً* و*ألف سطح* وخصوصاً في *ألف سطح*، باعتباره كتاباً ضخماً يعرض الكثير من المفاهيم. لم نتعاون بل ألّفنا كتاباً ثم آخـر لا بمعـنى الوحدة بل بمعنى النكرة. لكل منا ماض وعمل سابق. لـ غتّاري ماض في الطب النفسي والسياسة والفلسفة فهو غني بالمفاهيم، وأنا لـديّ *الاختلاف والإعادة ومنطق المعنى*، لكننا لم نتعاون كشخصين بل كنا مثل جدولين انضما إلى بعضهما ليكوّنا "جدولاً" ثالثاً هو كلانا. ثم إن هناك فـي معـنى "فلسفة" سؤالاً مطروحاً دائماً: كيف نفسّر "الفلسفة"؟ إن وضع فلسفة معينة كان بالنسبة لي مرحلة ثانية لم يكن لها أن تبدأ وتبلغ أمراً قط دون فليكس.

ثـم لنقل إنه كانت هناك مرحلة ثالثة تتعلق بالنسبة لي بالرسم والسينما، بالصـور فـي الظاهر. لكن الكتب كانت كتباً فلسفية، ذلك أن للمفهوم في اعتقادي بعدين آخرين هما مفهوم المدرك الحسيّ percept ومفهوم المؤثر affect وذلـك ما يهمني، لا الصور ولا المدركات الحسية عمليات إدراك حسّي، إنها كميات من الاحساسات والعلاقات التي تبقى بعد زوال من يعبر عنها. وليست المؤثِرات مشاعر بل صيرورات تتجاوز من يمر بها (يصبح شيئاً آخر). يكتب الروائيون الكبار الإنكليز أو الأمريكان بالمدركات الحسية غالباً ويكتب كليست و كافكا بالمؤثِرات. المؤثِر والمدرك الحسي والمفهوم ثـلاث طاقـات متلازمة تنتقل من الفن إلى الفلسفة وبالعكس. الأمر الأكثر صـعوبة هـو الموسيقى طبعاً. هناك تحليل أوّلي في *ألف سطح* مفاده أن اللازمـة الموسـيقية تنـتج الطاقات الثلاث. حاولنا أن نجعل من اللازمة الموسـيقية واحداً من أهم مفاهيمنا وفي علاقة مع الإقليم والأرض، وكذلك اللازمـة الموسـيقية الصغيرة والكبيرة. وفي النهاية كل هذه المراحل تمتد

وتمـــتزج، وألمح ذلك الآن بصورة أفضل في هذا الكتاب حول لايبنيتز أو حول *الطيّة*، وأرى من الأفضل التعبير عما أريد القيام به فيما بعد.

- لـــيس هناك ما يدعو إلى التعجيل. ألا يمكن التحدث عن حياتك؟ ألا توجد علاقة بين بيبلوغرافيا وبيوغرافيا؟

- إن الحـــياة الخاصــــة للأســـاتذة نـــادراً مـــا تكون مهمة. هناك طبعاً الرحلات، لكن الأساتذة يدفعون ثمن رحلاتهم من خلال الكلمات والتجارب والـــندوات والموائـــد المستديرة والكلام، الكلام دائماً. للمثقفين ثقافة مدهشة فلهـــم رأي في كل شيء. ولست مثقفاً لأنني لا أملك ثقافة جاهزة، ليس لي أي ذخـــيرة. مـــا عرفت شيئاً إلاّ لألبّي ضرورة يمليها عمل راهن. وإذا ما عـــدت إلى نفس الأمر بعد سنوات عديدة يجب عليّ أن أتعلم كل شيء من جديـــد. إنه لأمر ممتع ألاّ تملك رأياً ولا فكرة حول هذه النقطة أو تلك. إننا لا نشـــتكي مـــن اللاتواصـــل بل بالعكس من كل القوى التي تفرض علينا التعبير عن أفكارنا وليس لنا شيء مهم نقوله. أن نسافر هو أن نذهب لنقول شيئاً ما في مكان آخر وأن نرجع لنقول شيئاً ما هنا، شريطة ألاّ نرجع وأن نقـــيم بيتـــنا هناك. كما أنني لست ميّالاً كثيراً إلى السفر. لا يجب التحرك كثيراً كي لا نفزع الصيرورات. لقد أعجبتني جملة لـــ توينبي Toynbee يقول فيها: "الرّحّل هم الذين لا يتحركون ويصبحون رحّلاً لأنهم يرفضون الرحيل".

إذا أردتَ أن تطـــبّق عليّ مقاييس البيبليوغرافيا والبيوغرافيا، أرى أنني ألّفت كتابي الأول باكراً ثم لا شيء لطيلة ثماني سنوات. مع ذلك أعلم ماذا كنت أفعل، أين وكيف أعيش خلال تلك السنوات. لكنني أعلم ذلك على نحو تجريدي كما لو أن شخصاً آخر يقصّ عليّ ذكريات أصدّقها لكنني لا أملكها حقّـــاً، كما لو أن هناك ثَقْباً في حياتي، ثقباً بثماني سنوات. هذا ما يبدو لي مهمـــاً فـــي حـــياة الأشـــخاص، إنها الثقوب التي تحتوي عليها والثغرات المأساوية أحياناً، لكنها ليست كذلك أحياناً أخرى. تحتوي حياة أغلب الناس علـــى هذه التجمّدات وعلى أنواع من السَّرنمة. ربما في هذه الثقوب تتكون

الحركة، ذلك أن السؤال هو: كيف نصنع الحركة؟ كيف نخترق الجدار كي نكـف عـن صَدْم رؤوسنا؟ فإذا نحن لم نتحرك كثيراً ولم نتحدث كثيراً قد نتجنب الحركات الخاطئة ونقيم حيث لا توجد ذاكرة. هناك قصة جميلة لـ Fitzgerald فيها شخص يتجول في المدينة بثقب عمره ست سنوات.

– هذا النقد للكلام، توجّهه خصوصاً للتلفزيون. ولقد عبّرتَ عن آرائك في هـذا الموضوع في تقديمك لكتاب Serge Daney بعنوان Ciné - Journal. لكن كيف يبلّغ الفيلسوف خطابه؟ كيف ينبغي أن يبلّغه؟ يؤلف الفلاسفة منذ أفلاطون كتباً ويعبّرون عن أفكارهم بواسطة الكتب ولم يتغيّر هذا الأمر حتى اليوم، حيث نلاحظ مع ذلك تباين صنفين ضمن من يسمّون أو يسمّون أنفسهم بالفلاسفة: هناك من يدرّسون وهناك من لا يدرّسون وربمـا يرفضون التدريس، لكنهم يريدون أن يشتغلوا في وسائل الإعلام، إنهم "الفلاسفة الجدد". ويبدو أنه ينبغي اعتبارك من الصنف الأول، بل إنك قـد كتبـت "منشوراً" ضد "الفلاسفة الجدد". ماذا يعني إلقاء درس بالنسبة لك؟ ما الذي يوجد في هذا التمرين من أمر لا يُعوَّض؟

– كانت الدروس جزءاً كاملاً من حياتي، لقد قدّمتها بشغف. إنها تختلف تمامـاً عن المحاضرات لأنها تفترض وقتاً طويلاً وجمهوراً قاراً نسبياً، بل علـى مـدى سنوات عديدة. فالأمر يشبه مخبر بحوث: نقدم درساً حول ما نبحـث عنه، لا حول ما نعرفه. يجب أن نُعدّ طويلاً من أجل بعض دقائق مـن الإلهام. وسُرِرت بالتوقّف عندما لاحظت أنه يجب الإعداد أكثر فأكثر مـن أجل إلهام أكثر مشقة. إن المستقبل مظلم لأنه أصبح من الصعب أكثر فأكثر القيام ببحوث في الجامعات الفرنسية.

إن الـدروس هـي نـوع من الغناء Sprechgesang فهي قريبة من الموسـيقى أكثر مما هي قريبة إلى المسرح، أو أنه لاشيء ينفي مبدئياً أن يصـبح الـدرس مشـابهاً قليلاً لحفلة روك. ينبغي القول بأن فينسين (وقد تواصـل الأمـر عندما أُجبرنا بالعنف على الانتقال إلى سان دنيس) كانت تلتقـي فيها ظروف متميزة. كنّا نرفض في الفلسفة مبدأ "تدريجية المعارف"

فـنفس الدّرس يُوجَّه إلى طلبة السنة الأولى والسنوات المختلفة، إلى الطلبة وغير الطلبة، إلى الفلاسفة وغير الفلاسفة، إلى الشبان والشيوخ، لذوي جنسيات عديدة. هناك دائماً رسّامون شبان أو موسيقيون، سينمائيون، مهندسون معماريون، يعبّرون عن حاجة كبيرة للفكر. كانت الحصص طويلة، لا أحد يستمع إلى كل شيء بل يأخذ ما يحتاج إليه أو يرغب فيه، يأخذ شيئاً معيناً يصلح له ولو كان بعيداً عن اختصاصه. ثم جاءت فترة تميزت بالتدخلات المباشرة وهي تدخلات سكيزوفرينية غالباً، ثم جاء عهد الكاسيت وحراس الكاسيت، لكن استمرت التدخلات من أسبوع إلى آخر في شكل ملاحظات صغيرة لا تُعرف أحياناً أسماء أصحابها.

لم أعبّر لهذا الجمهور قط عما يمثله بالنسبة لي وعمّا أكسبني إياه، فالأمر لا يتعدّى النقاشات، والفلسفة لا تمتُ بصلة إلى النقاش إطلاقاً، فمن الصعب أن نفهم أي مسألة يطرحها أحد ما وكيف يطرحها. يجب فقط إثراؤها وتنويع شروطها وأن نضيف ونقيم الصلات وألاّ نناقش مطلقاً. كان الأمر يشبه قاعة أصداء أو حلقة حيث ترجع الفكرة كما لو أنها مرّت عبر مَصَافٍ عديدة. من هنا أدركت إلى أي حدّ لا تحتاج الفلسفة إلى فهم فلسفي فحسب عن طريق المفاهيم، بل إلى فهم لا فلسفي يتم بواسطة المدرَكات الحسية والمؤثرات، إذ يجب أن يتوفّر الأمران معاً. إن الفلسفة في علاقة جوهرية وإيجابية مع اللافلسفة: إنها تتوجه مباشرة إلى غير الفلاسفة. لنتناول الحالة الأكثر غرابة: سبينوزا: إنه الفيلسوف المُطْلَق والإتيكا هو أكبر كتاب للمفاهيم، لكن الفيلسوف الأكثر صفاءً في نفس الوقت هو الذي يتوجه إلى الجميع بصورة محدّدة تماماً. يمكن لأيّ كان أن يقرأ الإتيكا إذا أسلم نفسه بما فيه الكفاية لهذه الريح وهذه النار، ويصح القول أيضاً بخصوص نيتشه. فهناك على العكس من ذلك إفراط في المعرفة يقتل ما هو حيّ في الفلسفة. ليس الفهم اللافلسفي ناقصاً أو وقتياً، إنه نصف المسألة وأحد الجانبين.

- تقول في مقدمة الاختلاف والإعادة: "حان الوقت الذي لن يمكننا فيه تأليف كتاب فلسفة كما كنا نفعل منذ وقت بعيد". وتضيف أن البحث عن الطرق الجديدة للتعبير الفلسفي الذي دشنه نيتشه يجب أن يتواصل في علاقة مع تطور "بعض الفنون الأخرى"، مثل المسرح والسينما. وتذكر بورخيس كنموذج قياسي لتناول تاريخ الفلسفة (مثلما كان يفعل فوكو بالنسبة لمنهجه الخاص في مقدمة الكلمات والأشياء). بعد اثني عشر عاماً تقول عن الخمسة عشر "سطحاً" ضمن ألف سطح: يمكننا تقريباً قراءتها معزولة عن بعضها، ويجب قراءة الخاتمة فقط في النهاية، هذه الخاتمة التي وضعتَ على امتدادها في جولة سريعة جداً أرقامَ السطوح السابقة، كما لو أن ذلك صار عن رغبة في وجوب الاضطلاع بالنظام والفوضى في نفس الوقت دون التنازل عن أحد الأمرين. كيف ننظر اليوم إلى مسألة أسلوب الفلسفة والهندسة المعمارية وتأليف كتاب في الفلسفة؟ ومن زاوية النظر هذه، ماذا تعني الكتابة بالاشتراك مع شخص ثان؟ هذا أمر نادر في تاريخ الفلسفة، خصوصاً وأن الأمر لا يتعلق بحوار. كيف تتم الكتابة الثنائية ولماذا؟ كيف سعيتما إلى ذلك؟ ما هي الحاجة التي كانت تسكنكما؟ من هو إذن مؤلف هذه الكتب؟ بل هل لهذه الكتب مؤلف؟

- الفلاسفة الكبار هم أيضاً مبدعون كبار في مجال الأسلوب، فالأسلوب في الفلسفة هو حركة المفهوم، ولا يوجد هذا الأخير طبعاً خارج الجُمَل، لكن ليس للجمل من موضوع آخر سوى إحياء المفهوم ومنحه حياة مستقلة. إن الأسلوب هو إخضاع اللغة للتنوع، وهو تعديل أو تشكيل وشدٌّ للغة بأكملها إلى الخارج. في الفلسفة، مثلما هو الشأن في الرواية، يجب أن نتساءل: "ماذا سيحدث؟"، "ما الذي حدث؟"، لكن الشخصيات هي المفاهيم، أما البيئات والمشاهد فهي حيّزات زمكانية. نكتب دائماً لنمنح الحياة، لنحرّر الحياة حيث هي مسجونة، لنرسم مسالك للهرب. لذلك لا ينبغي أن تكون اللغة نظاماً متجانساً بل لا توازناً، نظاماً لا متجانساً دائماً: إن الأسلوب يعمّق الاختلافات في القوى الكامنة، ويمكن أن يمر شيء ما بين هذه الاختلافات، وأن يحدث كما يمكن أن تنبثق ومضة صادرة عن اللغة نفسها،

فتجعلـــنا نرى ونتأمل ما بقي في الظل من حول الكلمات، أي هذه الكيانات التي نكاد نشك في وجودها. هناك شيئان يناقضان الأسلوب: اللغة المتجانسة أو بـــالعكس اللاتجـــانس الكبير الذي يصبح لا مبالاة ومجانية، فلا يمر أي شيء دقيق بين القطبين. بين الجملة الأصلية والجملة الفرعية يجب أن يكون هـــناك توتّـــر، نـــوع مـــن الالتواءات حتى وإن بدت الجملة مستقيمة، بل وخصوصـــاً عندما تبدو كذلك. يوجد الأسلوب عندما يكون للكلمات وميض ينتقل من كلمات إلى أخرى حتى وإن كانت بعيدة جداً.

لا تطـــرح الكتابة الثنائية إذن مشكلاً خاصاً، بل على العكس من ذلك قد يكون هناك مشكل إذا كنا بالضبط شخصين، لكل منا حياته الخاصة، أفكاره الخاصـــة، ويقترح التعاون والتناقش مع الآخر. عندما أقول إن فليكس وأنا كـــنا مثل جدولين فإنني أريد أن أقول إن التفردية individuation ليست بالضـــرورة ذاتـــية personnelle. لســـنا متأكدين البتة من أننا شخصان: فأشـــياء مـــثل مجـــرى هواء، ريح، يوم، ساعة من اليوم، جدول، مكان، معـــركة، مـــرض، لهـــا فردية individualité غير ذاتية. إن لها أسماء خاصة. إننا نسميها إنّيات "eccéités" وهي تتكون مثل جدولين أو نهرين، وهـــي التي يقع التعبير عنها في اللغة، وتعمّق فيها الاختلافات. ولكن اللغة هي التي تمنحها حياة خاصة فردية وتمرّر شيئاً ما بينها. نتكلم مثل الجميع على مستوى الرأي ونقول "أنا" إنني شخص ما، مثلما نقول "الشمس تشرق". لكنـــنا لســـنا متأكدين من ذلك وليس هذا بالتأكيد تصورّاً جيّداً. أنا و فليكس والكثير من الناس مثلنا، لا نحس بأننا مجرد أشخاص، بل لدينا فردية تخص الأحداث، وهو أمر لا يمثل البتة صيغة طموحة طالما تكون الإنيّات طفيفة ومتناهـــية فـــي الصـــغر. لقد بحثت في كل ما كتبته من كتب عن طبيعة الحـــدث، إنـــه المفهـــوم الفلسفي الوحيد الذي يستطيع عزل الفعل والصفة attribut، بهـــذا المعنى تصبح الكتابة الثنائية طبيعية جداً. ويكفي أن يمرّ شيء ما أو تيار يحمل هو وحده الاسم الخاص. إننا نكتب دائماً مع أحد ما لا نسميه حتى عندما نعتقد أنه لا يشاركنا شخص آخر في الكتابة.

لقد حاولت في *منطق المعنى* أن أقوم بنوع من التركيب المتسلسل. لكن يظل *ألف سطح* أكثر تعقيداً، ذلك أن "السطح" ليس استعارة. إن الأمر يتعلق بمناطق تغيّر متواصل أو بما يشبه الأبراج التي يراقب كل منها أو يستطلع منطقة ما، وتتبادل الإشارات. إنه تركيب هندي أو جَنَويّ. ويبدو لي أننا نقترب هنا بالضبط من أسلوب خاص وهو تعدّد النبرات.

– يسجل الأدب حضوره في كل أعمالك بصورة موازية للفلسفة: "تقديم ساشر مازوش". الكتاب الصغير حول بروست (والذي ما انفك يزداد حجمه)، جزء كبير من منطق المعنى سواءً في جوهر الكتاب (حول لفيس كارول) أو في الملاحق (حول كلوسفسكي، ميشيل تورنييه، زولا)، كتاب حول كافكا بالاشتراك مع غتّاري وهو امتداد لـ أوديب مضاداً، فصل من كتابك *محاورات مع كلير بارنيه* (حول "تفوّق الأدب الإنكليزي ـ الأمريكي")، مقاطع هامة من ألف سطح. والقائمة طويلة. غير أن لذلك تأثيراً لا يضاهي ما تحدثه كتبك حول السينما أساساً ومنطق الحس في درجة ثانية رغم أنك تقوم انطلاقاً من عمل رسام واحد بترتيب وعقلنة شكل من أشكال الفن ومخطط للتعبير. هل يعود ذلك إلى أن الأدب قريب جداً من الفلسفة، بل قريب من أسلوبها في التعبير، بحيث لا يمكنه إلاّ أن يصاحبك في كامل مسارك في شكل انعطافات؟ أم أن ذلك يعود إلى أسباب أخرى؟

– لا أدري، لا أعتقد أنه يوجد مثل هذا الاختلاف. كنت أحلم بمجموعة دراسات دون عنوان عام "نقد وعيادة".ولم يكن ذلك يعني أن كبار الكتّاب والفنانين هم مرضى على عظمتهم، كما لم يكن ذلك يعني البحث لديهم عن أثر للعُصاب أو الذِّهان كسرٍّ من أسرار آثارهم ورمز من رموزها. إنهم أطباء على جانب من الخصوصية. لماذا يعطي مازوش اسمه لشذوذ قديم قدم العالَم؟ لا يعود الأمر إلى كونه "يعاني" من ذلك، وإنما لأنه يجدّد الأعراض ويرسم جدولاً مبتكَراً جاعلاً مما وقع الاتفاق عليه العلامة الأساسية، ورابطاً كذلك السلوكات المازوشية بوضع الأقليات العرقية ودور

النســاء فــي هذه الأقليات: تصبح المازوشية فعل مقاومة غير معزول عن هــزل أقليات. إن مازوش باحث عظيم في مجال الأعراض. عند بروست ليســت الذاكــرة هي التي يقع اكتشافها، بل كل أنواع العلامات التي يجب اكتشــاف طبيعتها حسب البيئة وطريقة البث والمادة والنظام. إن *البحث* هو تصنيف متسلسل عام، مبحث أعراض للعوالم. فآثار كافكا هي تشخيص لكل القــوى الشيطانية التي تتربص بنا. ويعبّر نيتشه عن ذلك معتبراً الفنانين أو الفلاســفة أطــباء الحضارة. من الأكيد أنهم لا يهتمون كثيراً عند الاقتضاء بالتحلــيل النفســي. ففي التحليل النفسي اختصار للسرّ وسوء فهم للعلامات والأعــراض بحيث أنه يقع إرجاع كل شيء إلى ما يسميه لورونس "السرّ التافه الدنيء".

ليســت المســألة مسألة تشخيص أعراض فقط. إن العلامات تحيل على أنماط للحياة وإمكانية للوجود. إنها أعراض لحياة متدفقة أو ناضبة. لكن لا يمكــن للفــنان أن يكتفي بحياة ناضبة ولا بحياة شخصية. فالكاتب لا يكتب بأناه وذاكرته وأمراضه. ففي عملية الكتابة نحاول أن نجعل من الحياة شيئاً أرفــع مما هو شخصي وأن نحرّر الحياة مما يسجنها. إن صحة الفنانين أو الفلاســفة غالــباً مــا تكون ضعيفة وسريعة العطب، كما أن بنيتهم ضعيفة وتوازنهــم غــير مؤمَّن، ونذكر هنا سبينوزا ونيتشه ولورونس. لكن ليس الموت هو الذي يحطمهم بل الإفراط في الحياة الذي شاهدوه وعانوه وفكّروا فــيه. إن الحياة كبيرة جداً لكن عبرهم هم تصبح "العلامة قريبة": نذكر هنا خاتمة زرادشت والكتاب الخامس من *الاتيكا*. إننا نكتب تِبْعاً لرحلة قادمة لم تكتسب لغة بعد. الإبداع لا يعني التواصل بل المقاومة. هناك رابطة عميقة بين العلامات والحدث والحياة والحيوية vitalisme. هذه الرابطة هي قوة الحياة غير العضوية تلك التي يمكن أن توجد في خط من خطوط الرسم أو سطر في الكتابة أو الموسيقى. إن تلك الأجهزة العضوية organisms هي التي تموت لا الحياة. لا وجود لعمل إبداعي لا يشير إلى مخرج للحياة ولا يرســم طريقاً بين المعابر. كل ما كتبته كان حيوياً ــ إنني أرجو ذلك على الأقــل ــ ويكــوّن نظــرية للعلامات والحدث. لا أعتقد أن المشكلة تُطرح

بطــريقة مختلقة في الأدب وفي الفنون الأخرى لكن، لم تتوفر لي الفرصة فقط لتأليف الكتاب الذي أتمناه بخصوص الأدب.

– يطغــي التحليل النفسي على *الاختلاف والإعادة* و*منطق المعنى* ولو كــان ذلــك بطــريقة متميزة. وبداية من *أوديب مضاداً*، الجزء الأول من *الرأســمالية والسكيزوفرينيا*، يصبح بشكل واضح عدوّاً تجب الإطاحة به. لكن إذا تعمقنا أكثر في الأمر فإنه يظل الرؤية التي يجب التخلص منها في الدرجــة الأولــى لكي نستطيع التفكير في شيء جديد والتفكير من جديد تقريــباً. كــيف وقع ذلك؟ ولماذا كان أوديب مضاداً أول كتاب فلسفي هام لفــترة مــاي 68، وربما بيانها الفلسفي الأول الحقيقي؟ يقول هذا الكتاب وعلــى الفــور بــأن المستقبل ليس في مركّب أو تأليف ما للفرويدية ـ الماركسية. فهو يحرّرنا من فرويد (من لاكان وبُناه)، مثلما أمكن الاعتقاد بــأن "الفلاسفة الجدد" سيحرّروننا قريباً من ماركس (ومن الثورة). كيف تنظر إلى هذا الأمر الذي يظهر كتماثل متميّز؟

– هذا غريب، لست أنا الذي أخرجت فليكس من التحليل النفسي بل هو الــذي أخرجني منه. في دراستي حول مازوش ثم في *منطق المعنى*، كنت أعــتقد أني توصلت إلى نتائج حول الوحدة الزائفة للسادية ـ المازوشية أو حــول الحــدث لــم تكن مطابقة للتحليل النفسي لكن يمكن أن تتوافق معه، وبــالعكس فــإن فليكس كان ويظل محلّلاً نفسياً، تلميذاً لــ لاكان لكن على غــرار "ابن" أصبح يعرف أنه لا يوجد توفيق ممكن. *أوديب مضاداً* قطيعة تقــع مــن تلقاء نفسها انطلاقاً من موضوعين: اللاشعور ليس مسرحاً بل مصنع، مكَنة للإنتاج، اللاشعور لا يهذي حول بابا ـ ماما، إنه يهذي حول الأجناس والقبائل والقارات والتاريخ والجغرافيا، هناك دائماً حقل اجتماعي. كنا نبحث عن تصور محايث ، استخدام محايث للنتائج المتعلقة باللاشعور، إنتاجوية أو بِنائية للاشعور. فكنا نلاحظ أن التحليل النفسي لم يفهم أبداً ماذا تعنــي صــيغةُ الــنكّرة في (طفل...)، صيرورة (الصيرورات الحيوانية، العلاقات مع الحيوان)، رغبة، ملفوظ. يتعلق آخر نص كتبناه حول التحليل

النفسي بـــ (رجل الذئاب) l'Homme aux loups في *ألف سطح:* كيف أن التحلـــيل النفســـي عاجز عن تصور الجمع أو المتعدد، سرب كامل لا ذئب واحد، مَعْظَمه لا عَظْم واحد.

كان التحليل النفسي يبدو لنا مؤسسة عجيبة تقود الرغبة إلى مآزق وتمنع الـــناس من قول ما يريدون قوله. كان التحليل النفسي مؤسسة ضد الحياة، نشـــيد الموت، قانوناً وخَصْياً، عطشاً للتعالي، كهنوتاً، بسيكولوجيا (بالمعنى الذي لا توجد وفقه إلا بسيكولوجيا الكاهن). وإذا اكتسب ذلك الكتاب أهمية بعد 1968 فذلك يرجع إلى كونه يُجري قطيعة مع المحاولات الفرويدية ـــ الماركســـية: لـــم نكن نحاول توزيع المستويات ولا التوفيق بينها، بل على العكـــس مـــن ذلـــك: أن نضـــع في نفس المستوى إنتاجاً اجتماعياً وراغباً désirant فـــي نفس الوقت، حسب منطق الاندفاقات. إن عمل الهذيان يتم في الواقع ولا نعرف عنصراً آخر غير الواقع، ويبدو لنا المخيال والرمزي مقولتين زائفتين.

كـــان *أوديب مضاداً* يمثّل تواطؤ الواقع ونوعاً من سبينوزية اللاشعور. وأعتقد أن حركة 68 تمثل هذا الاكتشاف نفسه. ويعتبر الحاقدون على 68 أو من يبرّرون جحودهم أن الأمر كان رمزياً أو خيالياً. في حين أنه لم يكن كذلـــك البتة. بل إنه كان يعني تدخّل الواقع المحض. لا أعتقد على أي حال أنه يوجد تماثل بين منهج *أوديب مضاداً* بالنسبة لـــ فرويد ومنهج "الفلاسفة الجـــدد" بالنســـبة لـــ ماركس. إن ذلك ليجعلني في غاية الاندهاش. إذا كان *أوديـــب مضاداً* يريد نقد التحليل النفسي، فذلك يكون تبعاً لتصور اللاشعور مفصّـــلاً فـــي الكتاب سواءٌ أكان هذا التصور جيّداً أو رديئاً. ففي حين أن الفلاسفة الجدد عندما ينقدون ماركس لا يقومون إطلاقاً بتحليل جديد لرأس المال الذي يفقد لديهم بصورة غريبة كل وجود، فإنهم ينقدون نتائج سياسية وســـلوكية ستالينية ظنّاً منهم أنها صادرة عن ماركس. بل إنهم قريبون من أولئك الذين ينسبون إلى فرويد نتائج لا أخلاقية، وهو أمر لا علاقة له البتة بالفلسفة.

– إنك تستند باستمرار إلى المحايثة : إن ما يبدو أنه فكرك الخاص هو فكـر بلا نقصان وبلا نفي يتخلى بشكل منهجي عن كل توجّه نحو التعالي مهمـا كـان نوعه. ونرغب في أن نسألك: هل إن ذلك صحيح حقاً وكيف يتسـنّى؟ خصوصـاً وإن مفاهيمك رغم هذه المحايثة المعمَّمة تبقى دائماً جزئية وموضعّية (محلّية). منذ *منطق المعنى* يبدو أنك كنت مشغولاً بإنتاج مجموعـة مـن المفاهـيم في كل كتاب جديد. ونلاحظ طبعاً وجود تنقّلات وتقاطعات. لكن إجمالياً ليست المفردات المستعملة في كتبك حول السينما هـي نفسـها في *منطق المعنى* الذي تختلف فيه المفردات عن المفردات المستعملة في الرأسمالية والسكيزوفرينيا، الخ. كما لو أنه بدل الاستدراك قصد التدقيق والتمحيص والتعقيد والتجميع، ينبغي لمفاهيمك أن تكوّن كلّ مرّة مجموعة خاصة، مستوى خاصاً من الابتكار. هل يفترض ذلك أنها لا تصـلح لأي تناول في صياغة عامة؟ أم أن الأمر يتعلق بإجراء انفتاح إلى أقصـى حـدّ دون الحكم مسبّقاً على أيّ شيء؟ وكيف يقع توفيق ذلك مع المحايثة؟

– إن وضع مخطط للمحايثة ورسم حقل لها أمر قام به كل الكتّاب الذين اهتممـتُ بهـم (حـتى كـانط عـندما نقـد الاستخدام المتعالي للمركّبات synthèses، لكنه يقتصر على التجربة الممكنة لا على التجريب الحقيقي). إن *المجـرّد* لا يفسّر شيئاً، بل إنه هو نفسه يستلزم التفسير: لا توجد كلّيات ومتعاليات ولا يوجد مفرد un ولا فاعل (ولا مفعول) ولا عقل، لا توجد إلاّ سـيرورات يمكن أن تكون سيرورات توحيد، تذويب، عقلنة، لا أكثر. ويتم عمـل هذه السيرورات وسط "تعدّديات" محسوسة. إن التعددية هي العنصر الحقيقـي حيث يحدث شيء ما. إن التعدديات هي التي تعمّر حقل المحايثة، مـثلما تعمّـر القبائل الصحراء تقريباً وتبقى دائماً صحراء. يجب أن يُبنى مخطـط المحايـثة بـناءً، فالمحايـثة هي بنائية وكل تعددية قابلة للتعيين assignable هـي مِـنطقَة من المخطط. كل السيرورات تتم على مخطط المحايـثة ووسـط تعددية قابلة للتعيين: فعمليات التوحيد والتذويب والعقلنة

والمَرْكَــزَة هــي غالباً طرق مسدودة وسياجات تمنع نموّ التعددية وامتداد وتطور خطوطها وإنتاج الجديد.

عــندما نلــتمس التعالـــي، نوقــف الحركة لإدخال تأويلٍ ما بدل القيام بالتجريــب. لقــد بيّن بيلّور Bellour ذلك جيداً في مجال السينما بالنسبة لاندفاق الصور. وبالفعل يتم التأويل دائماً باسم شيء ما يُفترض نقصه. إن الوحــدة هي بالضبط ما ينقص التعددية مثلما ينقص الحدثَ الفاعل ("السماء تمطر"). هناك طبعاً ظواهر نقصان، لكن ذلك مرتبط بالمجرّد حسب مفهوم معيّن للتعالي لا يمكن أن يكون سوى تعالي الأنا كلما مُنعنا من بناء مخطط المحايثة. إن السيرورات هي الصيرورات ولا يقع الحكم على هذه الأخيرة حســب النتــيجة التي تنتهي إليها، بل حسب كيفية سيرها وقوة استمرارها: هكذا الأمر بالنسبة للصيرورات ــ الحيوانية أو التفرّديات غير الذاتية. بهذا المعــنى قابلــنا الريــزوم بالشــجرة باعتبار أن الشجرة أو على الأرجح ســيرورات التشــجّر حدود مؤقتة توقف الريزوم وتَحَوُّلَه لوقت قصير. لا توجــد كلّيات بل توجد خصوصيات singularités فليس المفهوم كلّية بل جملة من الخصوصيات تمتد كل منها حتى تجاور خصوصية أخرى.

لنتناول ثانية مثال اللازمة الموسيقية كمفهوم: إنها في علاقة مع الإقليم. هــناك لازمات في الإقليم وهي تطبعه، بل كذلك عندما نحاول الرجوع إليه وينتابــنا الخوف ليلاً؛ وكذلك عندما نغادره، "الوداع إنني راحل...". كأنما هــي ثلاث حالات تمفصلية. لكن اللازمة تعبّر عن امتداد الإقليم مع شيء آخــر أكثر عمقاً هو الأرض. ليكن، لكن الأرض هي الأرض المجردة من إقليميــتها La Déterritorialisée ولا يمكــن عزلها عن سيرورة نزع الإقليمية التي تمثل حركتها غير العادية وتلك جملة من الخصوصيات التي يعمّـق كل منها الآخر، وهو مفهوم يحيل بصفته تلك على حدث هو اللّيدة lied. غناءٌ يعلو ويقترب أو يبتعد، هذا ما يحدث في مخطط المحايثة: هناك تعدديــات تعمّــره، خصوصيات تترابط، سيرورات أو صيرورات تتطور، درجات من القوة تصعد أو تنحدر.

إن الفلسفة في تصوري هي منطق التعدديات (أحس أنني قريب من ميشيل سير في هذا الصدد). إن خلق المفاهيم يعني بناء منطقة من المخطط، إضافة منطقة للمناطق السابقة، اكتشاف منطقة جديدة، سدّ نقص. إن المفهوم تركيبٌ وتدعيم بالخطوط والمنحنيات. وإذا كان على المفاهيم أن تتجدد باستمرار فذلك راجع إلى أن مخطط المحايثة يُبنى منطقة منطقة وله بناؤه المحلّي التدريجي. لذلك تشتغل المفاهيم عبر دفقات rafales: ينبغي لكل سطح في *ألف سطح* أن يكون دفقاً معيناً. لكن ذلك لا يمنعها من أن تكون خاضعة للتناول الجديد والمنهجة. على العكس من ذلك هناك إعادة تُعَدّ قوة للمفهوم: وهي ترابط منطقة مع منطقة أخرى. وهذا الترابط هو عملية أساسية، دائمة، كأن العالم قطع مركبة patchwork. إن انطباعك المزدوج حول مخطط واحد للمحايثة مع أن المفاهيم محلية دائماً، صحيح إذن.

إن ما يعوّض التفكير بالنسبة لي هو البنائية. وما يعوّض التواصل هو نوع من التعبيرية. إن التعبيرية تبلغ ذروتها عند سبينوزا و لا يبنيتز . كنت أعتقد أنني وجدت مفهوماً للآخر معرّفاً إياه بأنه ليس مفعولاً ولا فاعلاً (إنه فاعل آخر)، بل هو تعبير عن عالم ممكن. شخص ما يشكو ألماً في أسنانه وياباني يمشي في الشارع أمران يعبّران عن عوالم ممكنة، وها هما يتحدثان: أسمع حديثاً عن اليابان، بل إن الياباني هو الذي يحدثني عن اليابان، أو إنه يتحدث باليابانية: إن اللغة بهذا المعنى تعطي حقيقة للعالم الممكن بوصفه كذا، إنها حقيقة الممكن بوصفه ممكناً (إذا ما ذهبت إلى اليابان فالأمر على العكس من ذلك لن يصبح من قبيل الممكن). إن إدخال عوالم ممكنة في مخطط المحايثة ولو بهذا الشكل الموجز يجعل من التعبيرية مكمّلاً للبنائية.

– لكن من أين تتأتى هذه الحاجة لخلق مفاهيم جديدة؟ هل هناك "تقدم" في الفلسفة؟ كيف تحدد مهامها وضرورتها بل و"برنامجها" اليوم؟

– أظن أن للفكر صورة تتغير كثيراً وقد تغيرت كثيراً عبر التاريخ. ولا أعنـي بصورة الفكر الطريقة بل شيئاً آخر أكثر عمقاً، مفترضاً دائماً نظاماً من الإحداثيات coordonnées، ديناميات، اتجاهات: وهو ما يعني التفكير و"التوجه في الفكر". مهما يكن من أمر، فإننا نوجد في مخطط المحايثة، لكن هل لنرسم عموديات verticalités، لننتصب نحن بأنفسنا، أم على العكس لنتمدّد، لنجري على امتداد خط الأفق، لدفع المخطط دائماً إلى أبعد حدّ؟ وأيّ العموميات تعطينا شيئاً للتأمل أو للتفكير أو التواصل؟ إذا لم يستوجب الأمر حذف كل عمودية باعتبارها تعالياً وأن نتمدّد على الأرض ونضمها دون أن ننظر وأن نفكر ودون تواصل؟ وهل لدينا كذلك صديق أم أننا وحيدون، أنا = أنا، أم أننا عشاق أم أننا شيء آخر أيضاً؟ وما هي احتمالات الخيانة لأنفسنا، خيانة الآخر لنا، خيانتنا للغير؟ ألا يوجد وقت يجب أن نحترس فيه حتى من الصديق؟ أي معنى نعطيه للفلسفة، هل نفس المعنى عند أفلاطون وفي كتاب بلانشو، *الصداقة* ولو أن الأمر يتعلق دائماً بالفكر؟ إننا نجد منذ أمبيذُكلِس Empédocle دراماتورجيا كاملة للفكر.

إن صورة الفكر مثل الافتراض présupposé في الفلسفة، إنها تسبقه ولا يُعتبر الفهم لا فلسفياً هذه المرة بل هو فهم قبل ــ فلسفي. إن التفكير يعني لدى الكثير من الناس: "قليلاً من المناقشة". إنها بالتأكيد صورة بلهاء، لكن حتى البُلهاء لديهم صورة للفكر، ويمكننا بإثبات هذه الصور فقط تحديد شروط الفلسفة. لكن هل نكوّن بخصوص الفكر نفس الصورة التي لدى أفلاطون أو ديكارت أو كانط؟ ألا تتغير الصورة حسب ضغوط قصوى تعبّر بلا شك عن حتميات خارجية بل أكثر من ذلك عن صيرورة فكرية؟ هل في استطاعتنا الادعاء أيضاً بأننا نبحث عن الحقيقة، نحن من نتخبط في اللامعنى؟

إن صورة الفكر هي التي توجّه خلق المفاهيم فهي تشبه الصرخة في حين أن المفاهيم غناء. وردّاً على سؤالك هل يوجد تقدّم في الفلسفة ينبغي أن أجيبك على طريقة روب ــ غرييه بخصوص الرواية: لا وجود لأي مبرر لأن نصنع من الفلسفة ما صنعه أفلاطون ولا يعود ذلك إلى تجاوزنا

لـــــ أفلاطون بل على العكس من ذلك إلى أن أفلاطون ليس قابلاً للتجاوز ومـــا مـــن فائدة في إعادة ما قام به إلى الأبد. ليس لنا سوى الاختيار بين أمرين: إمّا تاريخ الفلسفة أو تطعيمات مستعارة من أفلاطون لمسائل لم تعد أفلاطونية.

هذه الدراسة للصور الشعرية نسميها مبحثاً في الأصول النفسية والفكرية noologie وهـــي تمهيدات للفلسفة. وهو ما يمثل الموضوع الحقيقي لـــ *الاخـــتلاف والإعادة* وهو طبيعة المصادرات في صورة الفكر. وقد شغلتني هذه المسألة في *منطق المعنى* حيث يمثّل الارتفاع والعمق والسطح إحداثيات للفكـــر كمـــا أنـــي أتناول هذه المسألة ثانية في *بروست والعلامات* بما أن بروست يقابل كل قوة العلامات بالصورة اليونانية، ثم نجد المسألة ثانية مع فلـــيكس فـــي *ألـــف سطح* لأن الريزوم هو صورة الفكر التي تتبسط تحت صـــورة الأشـــجار. في هذه المسألة ليس لدينا مثال أو حتى دليل بل لدينا مرجع، كما نقوم بلا انقطاع بعملية مزاوجة: وهو ما يمثل وضع المعارف المتعلقة بالدماغ.

هـــناك علاقـــة متميزة بين الفلسفة ومبحث الأعصاب ونلاحظ ذلك عند أنصار مذهب الترابطية associationnistes، عند شوبنهاور أو برغسون. لـــيس مصـــدر الإيحـــاء بالنسبة إلينا اليوم الناظمات الآلية بل علم الأحياء المجهـــري microbiologie المتعلق بالدماغ ويظهر هذا الأخير كريزوم نـــبات لا شـــجرة، "مـــنظومة غير معيَّنة" an uncertain system، ذات إواليّات احتمالية وشبه اتفاقية وكميّة. لا يعني ذلك أننا نفكر حسب المعرفة التي نمتلكها عن الدماغ بل إن كل فكر جديد يرسم في الدماغ بشكل مباشر أخاديد مجهولة، تلويه، تثنيه أو تصدَعه. نذكر معجزة ميشو في هذا الصدد. ارتـــباطات جديدة، انفعالات جديدة، نقاط جديدة للاشتباك العصبي، هذا ما تجـــنّده الفلسفة خالقةً للمفاهيم، لكن الأمر يمثّل كذلك صورة كاملة تكتشف بيولوجيا الدماغ بوسائلها الخاصة تماثُلَها المادي الموضوعي أو مادة قوّتها.

مـــا أثار اهتمامي في السينما هو أن الشاشة يمكن أن تكون دماغاً مثلما هـــو الأمـــر في سينما ريسنيه Resnais أو سيبربيرغ Suberberg. إن

السينما لا تشتغل فقط عن طريق التسلسل بواسطة انقطاعات عقلية، بل عن طريق إعادة التسلسل réenchainements حسب انقطاعات لا عقلية: فصورة الفكر ليست هي نفسها. إن ما كان يثير الاهتمام في أشرطة الكليب clips في البداية هو الشعور بأن بعضها يتم عمله عن طريق هذه الارتباطات والفجوات التي لا تنتسب إلى الأرق ولا إلى الحلم ولا حتى إلى الكابوس. في لحظة لامست هذه الأشرطة شيئاً ما يتعلق بالفكر. هذا كل ما أريد قوله: صورة خفية للفكر توحي عن طريق نموها وتفرّعاتها وتحوّلاتها بضرورة خلق مفاهيم جديدة دائماً، لا تبعاً لحتمية خارجية، بل تبعاً لصيرورة تجرف المشكلات نفسها.

- كرّستَ كتابك السابق لـ فوكو. هل يتعلق الأمر بتاريخ الفلسفة؟ لماذا فوكو بالذات؟ ما هي العلاقات القائمة بين فلسفتك وفلسفته؟ كما أنك أدخلت في كتابك فوكو مفهوم الطّيّة. فهل هناك علاقة بين فوكو و لايبنيتز؟

- فوكو فيلسوف عظيم وهو أيضاً مبدع مدهش في مجال الأسلوب. فقد فصّل المعرفة والسلطة على نحو مختلف ووجد بينهما علاقات خاصة. واكتسبت الفلسفة معه معنى جديداً. ثم إنه أدخل سيرورات التذويت كبعد ثالث للـ "منطوقات" dispositifs، كاصطلاح ثالث متميز يعطي دفعاً جديداً للمعارف ويعدّل السُّلَط: فيفتح بذلك نظرية كاملة وتاريخاً لأشكال الكينونة، التذويت اليوناني، نزعات التذويت المسيحية... يرفض منهجه الكلّيات ويكتشف سيرورات متميزة دائماً، تنشأ داخل التعدديات. إن ما أثّر فيّ أكثر من سواه هو نظريته الخاصة بالملفوظ لأنها تنطوي على تصوّر للغة يعتبرها كلاً غير متجانس ومختلّ التوازن وتتيح التفكير في صياغة نماذج جديدة من الملفوظات في كل الميادين. ولن تبرز أهمية أعماله "الأدبية" والمتعلقة بالنقد الأدبي والفني إلا عندما تُجمع مقالاته. فنصٌّ مثل *حياة أراذل الناس* La vie des homes infâmes هو رائعة في الهزل والجمال، يوجد عند فوكو شيء ما قريب من تشيكوف.

لــيس الكتاب الذي كتبته تاريخاً للفلسفة بل هو كتاب قد كنت أودّ تأليفه معــه، وبالفكرة التي أحملها عنه والإعجاب الذي أكنّه له. إذا ما تمكّن هذا الكــتاب من اكتساب قيمة شعرية فإنها ستكون ما يسميه الشعراء "ضريحاً". فاختلافاتــي ثانوية جداً: إن ما يسميه منطوقاً وما أسميه أنا وفليكس ترتيباً agencement لــيس لهمــا نفس الإحداثيات، لأنه يكوّن متتاليات تاريخية مبــتكرة بيــنما نولي نحن الأهمية الكبيرة للمكوّنات الجغرافية، للإقليميات وحركات نزع الإقليمية. كان لدينا دائماً ميل نحو تاريخ كوني وهو ما كان يكرهه. لكن الأمر كان يمثّل بالنسبة لي دعماً ضرورياً يمكّنني من مواصلة ما كان يقوم به. فغالباً ما أُسيء فهمه وهو أمر لم يكن يزعجه، لكن يحيّره، وكــان يثير الخوف، أي إن مجرد وجوده يمنع وقاحة الأغبياء. كان فوكو يؤدي وظيفة الفلسفة كما حدّدها نيتشه، "مهاجمة البلاهة". فالفكر لديه عبارة عن عملية غوص تُخرج دائماً شيئاً ما إلى النور. إنه فكر يُنشئ الطيّات ثم فجــأة يمتدّ كاللولب. ولا أعتقد مع ذلك أن لايبنيتز قد أثّر فيه تأثيراً خاصاً. لكن تنطبق عليه بوجه خاص جملة لــ لايبنيتز: كنت أظن أنني قد وصلت إلــى الشــاطئ فوجــدت نفسي ملقى في غِمار البحر. إن أمثال فوكو من المفكريــن يعملون عن طريق الأزمات والرجات، إن لديهم شيئاً ما يحدث الارتجاج.

إن المسلك الأخير الذي فتحه فوكو في غاية الثراء: لا علاقة لسيرورات التذويــت بــــ "الحياة الخاصة"، لكنها تعني العملية التي يتكون من خلالها الأفراد والجماعات كذوات على هامش المعارف المكوَّنة والسلطات القائمة مع احتمال إتاحة الفرصة لمعارف وسلطات جديدة. لذلك يأتي التذويت في درجــة أولــى، "منفكاً" en décroché دائماً، في شكل طيّة وإعادة ثني أو طيّ. ينسب فوكو أول حركة للتذويت. على الأقل في الغرب إلى اليونانيين، عندما يفترض الإنسان المتحرر أنه ينبغي أن "يتحكم في نفسه" إذا كان يريد أن يتمكــن من التحكم في الآخرين. لكن عمليات التذويت متنوعة جداً وهو مــا يفسّر اهتمام فوكو بالمسيحية التي ستمرّ بنوع من السيرورات الفردية (الــزهّاد) أو الجماعــية (أنظمــة، جماعات)، دون الحديث عن الهرطقات

والبُنى ولن تكون القاعدة هي التحكم في النفس. وربما ينبغي القول إنه في كثير من التشكيلات الاجتماعية، المرفوضون اجتماعياً لا الأسياد هم الذين يكوّنـــون بُؤَر التذويت: مثال ذلك الرقيق المُعْتَق الذي يشتكي من فقدان كل قانون اجتماعي في النظام القائم والذي سيكون مصدراً لسلطات جديدة. ليس للشـــكوى أهمـــية شعرية فقط بل أهمية تاريخية واجتماعية لأنها تعبّر عن حركة تذويت ("ياالتعاستي...."): هناك ذاتية رثائية كاملة. إن الذات تولد في الشـــكاوى كمـــا تولد في التحمّس والإثارة. لقد فُتِن فوكو بحركات التذويت التـــي ترتســـم الـــيوم في مجتمعاتنا: ما هي السيرورات الحديثة التي تنتج الذاتية؟ عندما نتحدث إذن عن عودة إلى الذات عند فوكو فذلك أننا لا ندرك المشكلة التي يطرحها على الإطلاق. لا حاجة هنا كذلك للنقاش.

- نلاحـــظ فعلاً في *أوديب مضاداً* وجود شذرات من التاريخ الكوني مع تمييز للمجتمعات المرموزة codées والدول الرامزة بكثرة surcodants والرأســمالية التي تفكك رموز الاندفاقات. ثم تتناول ثانية هذه الموضوعة فـــي *ألـــف ســـطح* وتعبّر عن تناقض بين مكَنات الحرب المترحلة والدول المقـــيمة: تقترح ما تسميه "ترحلية" nomadologie. لكن هل تنجم عن ذلك مواقف سياسية؟ لقد انضممتَ إلى (مجموعة التحقيق حول السجون) مع فوكو ووقّعتَ من أجل ترشّح كولوش Coluche واتخذت موقفاً مؤيداً لفلسطين. لكنك تبدو منذ ما بعد 68 "صامتاً" أكثر بكثير من غتّاري. بقيتَ بعـــيداً عـــن حركة حقوق الإنسان وفلسفة دولة القانون. هل تم ذلك عن اختيار أم تحفّظ أم خيبة أمل؟ أما من دور للفيلسوف في المجتمع؟

- إذا تعلّق الأمر بإعادة إنشاء تعاليات أو كلّيات وإعادة إثبات موضوع للتفكـــير معـــبّر عـــن الحقوق أو إقامة ما بين ذاتوية intersubjectivité للتواصـــل فلـــيس ذلـــك صادراً عن ابتكار فلسفي. هناك رغبة في تأسيس "إجمـــاع" Consensus لكـــن الإجماع هو قاعدة مثالية للرأي لا علاقة لها بالفلسفة البتة. كأنما هي فلسفة دفع philosophic- promotion ، موجهة غالباً ضد الاتحاد السوفياتي. وقد بيّن إوالد كيف أن حقوق الإنسان لا تكتفي

بموضوع قانوني بل تطرح مشاكل قانونية هامة بشكل آخر. وفي كثير من الحالات تكون الدول التي تدوس حقوق الإنسان فوائض excroissances وتبعيّات لمن يستندون إليها، لكأنّ الأمر يتعلق بوظيفتين متكاملين.

لا يمكن تصور الدولة إلا في علاقتها بما وراءها، السوق العالمية الواحدة، وبكل ما جانبها، الأقليات، الصيرورات، "الناس". إن المسيطر في الخلفية هو المال فهو أداة التواصل، وليس ما ينقصنا حقاً حالياً نقد للماركسية، بل نظرية حديثة حول المال تكون في مثل جودة نظرية ماركس وامتداداً لها (سيكون الصيارفة مؤهلين أكثر من الاقتصاديين لتركيز مبادئها ولو أن عالم الاقتصاد برنار سميت Bernard Schmitt قد تقدم شوطاً في هذا المجال). ومن الجانب الآخر، إن الصيرورات هي التي تفلت من المراقبة، والأقليات هي التي لا تفتأ تجدّد الأشياء وتقاوم بثبات. ليست الصيرورات والتاريخ نفس الشيء على الإطلاق: حتى وإن كان التاريخ بنيوياً فإنه يتصور الأمور في أكثر الأحيان انطلاقاً من الماضي والحاضر والمستقبل. يقال لنا إن الثورات تنحرف أو إن مستقبلنا يولّد وحوشاً: إنها فكرة قديمة، فنحن لم ننتظر ستالين، كان الأمر ينطبق قبل ذلك على نابوليون وكرومويل. عندما نقول إن الثورات مستقبلاً سيئاً فإننا لم نقل شيئاً بعد عن الصيرورة الثورية للناس. إذا أثار الرّحّل اهتمامنا إلى هذا الحدّ فذلك أنهم يمثّلون صيرورة ولا يتّبعون التاريخ؛ فهم مبعدون عنه ولكنهم يتغيرون ليظهروا ثانية بوجه آخر في أشكال مفاجئة في خطوط الهرب لحقل اجتماعي ما. بل إن ذلك يمثّل أحد اختلافاتنا مع فوكو: فهو يرى أن الحقل الاجتماعي تخترقه استراتيجيات وهو بالنسبة لنا يفرّ من كل مكان. كانت حركة ماي 68 صيرورة اقتحمت التاريخ، ولذلك أساء التاريخ فهمها والمجتمع التاريخي استيعابها إلى حدّ كبير.

يحدّثوننا عن مستقبل أوروبا وضرورة توافق البنوك والتأمينات والأسواق الداخلية والمنشآت وأجهزة الشرطة، لا شيء غير نِشدان الإجماع، لكن ماذا عن صيرورة الناس؟ هل تهيئ لنا أوروبا صيرورات غريبة، حركات جديدة مماثلة لماي 68؟ كيف سيصبح الناس؟ إنه السؤال المليء بالمفاجآت، ليس سؤالَ المستقبل بل سؤال الراهن أو الفجائي. إن

الفلسـطينيين هم فُجائية الشرق الأوسط، يرفعون مسألة الأرض إلى أعلى درجة، إن المهم في الدول التي لا ترتكز على القانون هو طبيعة سيرورات الـتحرّر التـي هي ترحّلية بالضرورة. أما في دول القانون فإن المهم ليس الحقوق المكتسَبَة والمقننة بل كل ما يكوّن حالياً مشكلة بالنسبة للقانون، وهو ما يؤدي دائماً إلى طرح المكاسب للنقاش مجدّداً. ولا تنقصنا اليوم مثل هذه المشـاكل فالقانون المدني سائر نحو التزعزع من كل جانب، ويمرّ القانون الجنائي بأزمة مماثلة لأزمة السجون. ليست المدوَّنات القانونية أو الإعلانات Déclarations هي التي تخلق القانون بل القضاء. إن القضاء هو فلسفة القـانون وهو يتصرّف حسب الخصوصية وامتداد الخصوصيات. كل ذلك يتـيح الفرصة لاتخاذ مواقف إذا كان لدينا ما نقول. لكن "اتخاذ موقف" ولو بشـكل ملمـوس لا يكفـي اليوم. فلابدّ من حدّ أدنى من المراقبة لوسائل التعبـير. وإلاّ فإننا نجد أنفسنا بسرعة في التلفزيون نجيب عن أسئلة بلهاء، أو وجهـاً لوجه، ظهراً لظهر، "نتناقش قليلاً". فهل هناك مشاركة في إنتاج البرامج؟ المشاركة أمر صعب، هناك حرفة ولم نعد حتّى حرفاء للتلفزيون، فالحـرفاء الحقيقـيون هم أصحاب الإعلانات، الليبراليون المعروفون. لن يكـون مـن السّـارّ أن يُكفل الفلاسفة دعائياً وأن يلبسوا أقنعة كثيرة على أزيـائهم لكـن ربما يكون الأمر قد حدث. نتحدث عن استقالة المثقفين لكن كيف يمكنهم التعبير عن أفكارهم بوسائل عالمية تمثّل اعتداءً على كل فكر؟ أعتقد أن الفلسفة لا ينقصها جمهور ولا انتشار لكنها تشبه حالة خفيّة للفكر، حالة ترحّل. إن التواصل الوحيد الذي بوُسعنا أن نطمح إليه باعتباره مطابقاً تماماً للعالم الحديث هو مثال أدورنو أي القارورة الملقاة في البحر أو مثال نيتشه أي السهم الذي يرميه المفكر ويلتقطه غيره.

– إن كتابك الطيّة المخصص لـ لايبنيتز (وإن كان اسمه لا يرد إلاّ في عـنوان فرعـي وضمن موضوع هو: *"لايبنيتز والباروكي"*) يبدو أنه يقيم الصـلة مع سلسلة كتبك المتواصلة المخصصة لشخصيات فلسفية: كانط، برغسون، نيتشه، سبينوزا. ومع ذلك نشعر أنه كتاب في.. أكثر بكثير من كونـه كتاباً عن.. بل إن المسألة تتعلق بالأمرين معاً إلى حدٍّ مدهش حول

لايبنتز وجملة أفكارك الحاضرة كلّياً أكثر من أيّ وقت آخر. ما هو شعورك نحو هذه المصادفة؟ كأنّ هذا الكتاب يعيد، عن تواطؤ مع مفاهيم لايبنيتز، إدمــاج سلسلة من المفاهيم المأخوذة من كتبك الأخرى، متلاعباً ثانية بكل المعطيات بشكلٍ مَرِنٍ جدّاً من أجل توزيع جديد الأشياء ذي طابع شمولي.

– لايبنيتز باهر، لأنه ما من فيلسوف تقريباً أبدع أكثر منه. فالمفاهيم في غاية الغرابة ظاهرياً بل مدهشة وتبدو وحدتها مجردة من قبيل: "كل محمول يوجد في الموضوع" ولكن ليس المحمول صفةً، إنه حدث وليس الموضوع موضوعاً، إنه غلاف. توجد مع ذلك وحدة ملموسة للمفهوم، عملية أو بناء يــتكرّر على هذا الصعيد، الطيّة، طيّات الأرض، طيّات الأجهزة العضوية، الطــيّات فــي الروح. الكل ينطوي، ينبسط، مُنْطَوٍ في كل روح تبسُط هذه المــنطقة أو تلك حسب نظام المكان والزمان (التناسق). وعلى الفور يمكن تصــور الموقــف اللافلسفي الذي يحيلنا إليه لايبنيتز مثل كنيسة باروكية "دون بــاب أو نافذة" حيث يكون كل شيء داخلياً، أو مثل موسيقى باروكية تســتخرج التناغم من اتساق الأنغام mélodie. إن الباروكية هي التي تدفع الطــيّة إلى اللانهائي ونشاهد ذلك في لوحات غريكو وفي نحوتات برنيني كما تتيح لنا الباروكية فهماً لا فلسفياً عبر المدركات الحسية والمؤثرات.

هــذا الكــتاب بالنسبة لي هو خلاصة ومواصلة في نفس الوقت. ينبغي متابعة لايبنيتز في أعمال تلاميذه الكبار من الفلاسفة (إنه بلا شك الفيلسوف الذي كان لديه أكثر من غيره تلاميذ مبدعون)، لكن كذلك في أعمال الفنانين الذيــن يــردّدون صداه ولو بدون علم مثل مالارميه و بروست و ميشو و هانــتاي و بوليز، كل الذين يشكّلون عالماً من الطيات وانفكاك الطيات. كل ذلــك يمثّل ملتقى طُرُق، عملية ارتباط متعدّدة العناصر. إن الطية لم تستنفد الــيوم كــل طاقاتها وهي أبعد ما تكون عن ذلك وهي تمثّل مفهوماً فلسفياً جــيّداً. وقــد ألّفت هذا الكتاب في هذا الاتجاه وهو يمنحني الحرية من أجل تحقــيق مــا أودّه الآن، وإني أريد تأليف كتاب عن ماهية الفلسفة على أن يكون موجزاً. كما أودّ أنا و غتّاري استئناف عملنا المشترك وهو نوع من فلســفة *الطبــيعة* فــي الوقــت الــذي يتلاشــى فيه كل فارق بين الطبيعة والاصطناع. إن مثل هذه المشاريع تكفي من أجل قضاء شيخوخة سعيدة.

جاك دريدا: يجب أن يسهر جنون ما على الفكر

حوار: فرانسوا إوالد[1]

---

(1) ماغازين ليترير العدد 286 ــ آذار 1991.



تقديم:

جـــاك درّيدا متميّز دائماً. سبق له في نهاية الستينات عندما كان الجميع يشيد بمزايا اللغة والبنية أن كان المعترض الوحيد معتبراً أن امّحاء *الكتابة* هو الثمن. كان جاك دريدا منذ ذلك الوقت يمتلك الوسيلة لتفكيك الميتافيزيقا الغربية في كل مظاهرها. وكان يضع لنفسه مبدأ لكتابةٍ سيتفجّر تفرّدها في الأصـــوات المتعدّدة لـــ قَرْعات النواقيس Glas والمراسَلة الغريبة: البطاقة البريدية La Carte postale. لقد أصبح جاك دريدا ذائع الصيت نظراً لتفرّده، وانتشر اسمه عبر القارات الخمس. إنه يسحر ويثير القلق في نفس الوقت. دريدا هو اسم للغز.

يـــرفض دريدا بناء نظام فلسفي، لذلك يعطي الأولوية للتجربة ويكتب بدافع "المراجعة". يدور هذا الحوار حول مفهوم الأثر trace وأشكال التفكيك.

الحوار:

- لنتخـيّل كاتب سيرتك في المستقبل. من المتوقع أن ينقل تاريخ حالتك المدنـية دون أن يـبذل أي جهـد ويكتب مايلي: ولد جاك دريدا في 15 جويلـية ـ تموز 1930 في البيار قرب عاصمة الجزائر. ربما يهمك أن تقابل هذه الولادة البيولوجية بولادتك الحقيقية المنبثقة من حدث خاص أو عام أصبحتَ من خلاله أنت ذاتك.

- أنت تغالي كثيراً منذ البداية. تقول: "يهمك" أن تقول متى وُلدتَ. كلاّ، إذا كـان هناك أمر لا يمكن أن يهمني فهو هذا، سواء تعلّق بما تسميه "الولادة البيولوجـية" المـنقولة إلى موضوعية الحالة المدنية أو "بالولادة الحقيقية". "وُلــدت"، أليس كذلك، هذه إحدى العبارات الخاصة التي أعرفها من حيث تركيبـتها فـي اللغة الفرنسية خاصة. قد أفضّل بدلاً من أجيبك مباشرة إذا كانـت هـذه المقابلة تتحمل ذلك، أن أشرع في التحليل الذي لا ينتهي لهذه الجملــة: "أنــا، أنا ولُدت" je, je suis, je suis né ـ والوقت، ليس مخصصاً لذلــك. لن يهدأ القلق بهذا الشأن، لأن الحدث كما هو مشار إليه لا يمكن أن يفصـــح عن نفسه لديّ إلاّ في المستقبل "[لم] أولد [بعد]". لكن في المستقبل الــذي له صيغة الماضي الذي لم أشْهَدْهُ والذي يظل لهذا السبب موعوداً به ـ ومتعدداً بالإضافة إلى ذلك. من قال إننا نولد مرة واحدة؟ لكن كيف ننفي أنه عبر كل الولادات الموعود بها، تبقى وتتكرر ولادة واحدة ووحيدة دائماً؟ هـذا ما يتم التعرض إليه تقريباً في *حول الاعتراف* Circonfession. "لم أولد بعد" لأن اللحظة التي تقررت فيها هُويتي المحدّدة سُلِبت مني. كل شيء مهيّأ لأن يكون كذلك وهذا ما نسميه الثقافة. إذن ليس لنا عبر عدد معين من المناوبات إلاّ أن نحاول السيطرة على هذا السلب vol أو هذا الإثبات الذي تمكّـن من الوقوع أو توجّب وقوعه أكثر من مرة. لكن مهما كانت "المرّة الواحدة" قابلة للتكرار والتجزئة فهي ثابتة.

- هل تريد القول إنك لا ترغب في امتلاك هوية؟

- بلى، أرغب في ذلك ككل الناس. لكنني حينما أحوم حول شيء مستحيل وأصـمد أمامه كذلك، يمثل الـ"أنا" شكل الصمود نفسه. كلما اتضحت هذه الهوية، حُصِرْتُ في انتماء ما، يصرخ، إذا صحّ القول، أحد ما أو شيء ما: حـذار، الفـخ، ستسقط في الشرك فلتتخلّص. التزامك ليس هنا. الأمر ليس طريفاً.

- هل العمل الذي تقوم به بحث عن هذه الهوية؟

- بـلا شك لكن الحركة التي تحاول البحث عن ذلك تُبعد المرء عن نفسه فيبتعد أكثر. يجب التوصل إلى تقعيد قانون هذه المسافة التي يتعذر بلوغها. إن التماثل هو تباين مع النفس، تباين النفس مع النفس. إذن مع ودون النفس وحدها. ليس لحلقة الرجوع إلى الولادة إلاّ أن تبقى مفتوحة كفرصة وكدليل على الحياة وكجرح. وإذا انغلَقَتْ على اكتمال الملفوظ أو المعرفة التي تقول "وُلدتُ" سيكون الموت.

- احتل ختانك كحدث مكاناً أساسياً في *حول الاعتراف* فهل هو سرّ غامض بالنسبة إليك اليوم؟

- كثيراً ما أتساءل هل يوجد خلف هذا الاسم: ختان (ويمثّل *حول الاعتراف* كذلـك مسار هذا السؤال أو هذا التساؤل) حدث "حقيقي" لا يمكنني محاولة تذكرّه طبعاً، بل إعادةُ إعداده وإحياؤُه في شكل ذاكرة لا تَمَثُّلَ فيها ـ أم أن الأمـر خدعـةٌ وصـورةٌ خيالية (لكن من أين تتأتى إذن مزينة؟) وشاشةٌ مخصّصةٌ لعرضٍ مصوَّر لعدة أحداث أخرى من نفس النوع لتضلّلني بقدر مـا توجّهني. يعني الختان فيما يعنيه أثراً ما تركه الآخرون ولحِق بنا في السلبية المطلقة، فبقي في الجسد وهو واضح ولا ينفصل بلا ريب عن الاسم الذي يسنده إلينا الآخر أيضاً. والختان هو لحظة التوقيع أيضاً (توقيع الآخر وتوقـيع الـذات) ونقبل عبر هذا التوقيع الانضواء إلى مجموعة ما أو إلى ارتـباط لا يزول: لا يتعلق الأمر بولادة "بيولوجية" بل بولادة الذات مثلما

أشرتَ إلى ذلك منذ قليل، لكن يَلْزَمُ الجسدُ والأثرُ الذي لا يزول. وكلما وُجد هـذا الأثر وهذا الاسم (ولا يقتصر ذلك على الثقافات التي تمارس الختان المسمّى "بالحقيقي")، فَرضَتْ "صورة" الختان نفسَها عليّ على أيّ حال. ماذا تعني "الصورة" هنا؟ هذا ما يدور حوله حول الاعتراف...

- أيـة علاقـة يمكن إقامتها بين هذه الولادة الأولى والولادة الثانية التي تتمثل في مجيئك إلى فرنسا ودراستك في معهد لويس ــ لي ــ غران Louis - le - grand وإعدادية معهد المعلمين وانخراط في عالم مختلف كلّياً؟

- لـنقلْ إنـني بدأت في الجزائر "الدخول" إلى الأدب والفلسفة. كنت أحلم بالكتابة ــ وكانت هناك نماذج تصقل الحلم ولغة ما وصور وأسماء تحكمه. إن الأمر شبيه بالختان حقّاً، فهو يبدأ قبلك. قرأت في وقت مبكّر جداً: جيد، نيتشـه، فاليري في الصف الرابع أو الثالث. قرأت جيد في وقت مبكّر قبل غـيره بالتأكيد: فكان الإعجاب والانبهار والتقديس. لا أدري ماذا بقي من ذلـك. أذكر أن أستاذاً شاباً أشقر اسمه لوفيفر قادم من الميتروبول مما كان يجعلـه مثـيراً للسخرية وساذجاً في عيوننا كشبان نسكن الجزائر وسلوكنا سـيئ إلـى حدّ ما، أثنى على حالة الحب *وقوت الأرض* Nourritures terrestres. فكان أن حفظت هذا الكتاب عن ظهر قلب. كنت أحب بلا شك مثل كل مراهق له حماسه وانفعاليته عندما يعلن الحرب على الدين وعلى الأُسَـر (كان عليّ دائماً أن أختصر هذه الجملة "كنت أكره المنازل والأُسَر وكـل مكـان يعتقد الإنسان أنه مريح" في جملة بسيطة "لست من العائلة"). كـان بالنسبة لي بياناً أو كتاباً مقدساً: كتاب ديني ونيتشوي مُحْدَث، حِسّوي ولا خُلُقي وبالأخص جزائري جدّاً، أتذكّر نشيد الساحل وبليدا وثمار البستان فـي Essai. قرأت كل أعمال جيد، دفعني *اللاأخلاقي* l'Immoraliste بلا شـك إلى قراءة نيتشه الذي كنت أفهمه بشكل رديء جداً بالتأكيد، ووجّهني نيتشـه بغرابة نحو روسو، هواجس روسو Rêveries. أتذكّر أنني تحولت إلـى مسـرح للنزاع بين نيتشه و روسو وكنت الممثل المستعد للقيام بكل الأدوار. كنـت أحـبّ خاصة ما يقوله جيد عن بروتيه Protée وأتشبه به

بسذاجة وهو الذي يتشبه إذا صحّ ذلك ببروتيه. كانت الحرب في نهايتها (في الحقيقة كانت "جزائري" في حرب مستمرة تقريباً بما أنه ما إن انتهت الحرب العالمية الثانية حتى تمّ قمع الثورات الأولى التي كانت تعلن حرب الجزائر). في 1943 ـ 44 عندما وقع احتلال باريس تحرّرت الجزائر العاصمة فاتخذت طابع العاصمة الأدبية. كان جيد في شمال إفريقيا غالباً، يتحدث الناس كثيراً عن كامو وكانت تتعدّد المجلاّت الأدبية والناشرون الجدد. كل ذلك كان يسحرني وكنت أكتب قصائد صغيرة رديئة كنت أنشرها في مجلات شمال إفريقية، كما كنت أكتب "مذكراتي الشخصية". لكنني في الوقت الذي كنت أخلو فيه لهذه القراءات والنشاطات بشكل متقطّع ومتجاور، كنت أعيش حياة الشبان السوقيين في "زُمْرة" تنشغل بكرة القدم أو العَدْو أكثر من انشغالها بالدراسة. بدأت في الصفّ الأول من دروس الفلسفة قراءة برغسون وسارتر اللذين كان يُعوّل عليهما فيما يسمّى "بالتكوين" الفلسفي في بداياته على أية حال.

– هل أنت الذي كنت ترغب في الدخول إلى دار المعلّمين أم والداك؟

– كان والداي يجهلان ذلك. وأنا أيضاً حتى عندما سجلت نفسي في الإعدادية السابقة لمعهد المعلمين. وفي السنة التالية، عندما دخلت معهد المعلمين في لويس ـ لي ـ غران عرفت السفر لأول مرة في حياتي وعمري تسعة عشر عاماً، فأنا لم أغادر البيار في ضواحي العاصمة الجزائرية قط. كانت الإقامة التلمذية في باريس تجربة قاسية تحملتها بصعوبة كبيرة جداً. كنت مريضاً دائماً أو سريع التأثر على أية حال وعلى حافة الانهيار العصبي.

– إلى أن دخلتَ دار المعلمين؟

– نعم. كانت السنوات الأكثر قسوة وخطورة. يتعلق الأمر بنوع من النفي من جهة وبنوع من التعذيب الوحشي في المنافسات القومية في النظام الفرنسي من جهة أخرى. فنظراً لوجود مناظرات مثل مناظرة دار المعلمين

أو التبريز، كانت الأغلبية التي تقاسمني نفس الوضعية تشعر بأنها معرّضة لكل الأخطار في هذه المَكَنة الفظيعة، أو بأنها تنتظر حكماً بالحياة أو الموت. في حالة الفشل كان الأمر يعني العودة إلى الجزائر العاصمة في وضعية غير مستقرة بشكل مطلق ـ وكنت لا أريد العودة إلى الجزائر بصفة نهائية (لأنني كنت أشعر بأنني لا يمكنني أن "أكتب" أبداً في البيت الذي أعيش فيه ولأسباب سياسية كذلك. فمنذ بداية الخمسينات أصبحت السياسة الاستعمارية والمجتمع الاستعماري أولاً أمراً لا يُطاق). كانت سنوات إعدادية معهد المعلمين ودار المعلمين إذن سنوات المحنة (إحباط، يأس ـ فشل في المناظرات نفسها: لم أتحصل على أي شيء من المحاولة الأولى).

- مع ذلك بقيتَ وقتاً طويلاً في دار المعلمين؟

- لم تَفُتْك هذه المفارقة، يمكن لها أن تعني الكثير من الأشياء. كنت أعاني دائماً من "داء المدرسة"، قد يشبه ذلك دوار البحر. قد بكيت أثناء العودة المدرسية حتى بعد انقضاء العمر الذي يليق فيه هذا التصرّف. لا أستطيع حتى اليوم أن أتخطّى عتبة مؤسسة تعليمية (دار المعلمين العليا مثلاً التي دَرَسْتُ فيها لمدة عشرين سنة أو معهد الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية الذي أُدَرِّس فيه ستّ سنوات) دون ظهور علامات جسدية (الصدر والبطن) ناتجة عن الضيق والقلق. ورغم ذلك فإني فعلاً لم أفارق المدرسة أبداً بشكل عام، لم أفارق دار المعلمين لفترة تقارب الثلاثين عاماً إجمالاً. عليّ أن أعاني أيضاً محنة "الحنين إلى المدرسة".

- اسمك جاكي Jackie فهل أنت الذي غيّرتَه؟

- تطرح عليّ هنا سؤالاً خطيراً في الواقع. نعم قد غيّرت اسمي عندما بدأت النشر، في فترة دخول فضاء الشرعية الأدبية أو الفلسفية إجمالاً التي كنت أنظر إلى أجوائها على طريقتي. رأيت أن اسم (جاكي) لم يكن اسماً ممكناً لكاتب واخترت نصف اسم مستعار تقريباً، قريب من الاسم الحقيقي

بالتأكيد لكنه فرنسي ومسيحي وبسيط، فكان أن محوت العديد من الأشياء أكثر من أن أعبّر بكلمتين (قد يجب مرة أخرى بصورة نهائية تحليل الظروف التي تختار فيها أحياناً طائفة معينة ـ الطائفة اليهودية في الجزائر ـ في الثلاثينات أسماء أمريكية وأسماء نجوم أو أبطال في السينما مثل ويليام وجاكي، إلخ.). لكنني لم أمسّ لقبي (دريدا) أبداً الذي استحسنته كثيراً، ألا ترى ذلك؟ إنه يرنّ في داخلي ـ لكنه يرنّ مثل اسم لأحدٍ غيري في النهاية وهو قليل الوجود. فهو الذي يتيح لي التحدث بهذا الشكل والتحدث بحرية. وددت لو اكتشفته وعليّ أن أحلم بأن أخدمه، بتواضع ونكران ذات، أنتَ تدرك ما أعنيه، وعن واجب لكنّني سأتجنّب الخوض هنا في موضوع آخر فالوقت ضيّق.

– **في *حول الاعتراف* تشير إلى أنك تحمل اسماً آخر هو (إيلي) Elie.**

– وهو ليس مسجلاً في الحالة المدنية ولا أدري السبب. لديّ بعض الافتراضات. إنها حكاية أخرى تماماً وحول هذه الحكاية يدور *حول الاعتراف* تقريباً ولا أستطيع التحدّث هنا بتلك الصيغة...

– **يبدو أن ذلك يلعب دوراً بالنسبة إليك.**

– ربما، لا أدري، لا أدري إن كان الأمر صحيحاً وتلقائياً أو أنني اختلقته شيئاً فشيئاً، نسجت خرافة. رويت لنفسي حكاية بهذا الشأن، وفي وقت متأخّر نسبياً، ليس قبل السنوات العشر الأخيرة أو الخمس عشرة سنة.

– **يتعلق كتاباك الأوّلان *مسألة التكوّن في فلسفة هوسرل* (1954) *وأصل الهندسة* (1962) بـ /هوسرل/. هل لديك مشروعك الفلسفي الخاص بعد؟**

– تنظّم جملة من الموضوعات الملحة فضاءً كاملاً من الأسئلة والتأويلات: موضوع الكتابة، بين الأدب والفلسفة والعلم. يوجد هذا الاهتمام في صميم *مدخل إلى أصل الهندسة* وهو نص قد آثرت ترجمته خاصة لأن هوسرل يصطدم فيه بالكتابة، فركّزت على مكانة الشيء المكتوب في تاريخ العلم.

لمــاذا يتطلب تكوين الموضوعات المثالية بالذات والموضوعات الرياضية علــى نحــو نموذجــي، مثلما يقول ذلك هوسرل ــ دون أن يستخلص كل النــتائج ــ الاندمــاج فــيما يسميه بــ "الجسد الروحي" للمكتوب؟ لم يكن المــرور عــبر هوسرل انعطافاً فحسب. لكن من الصحيح أنني حدت عن الطــريق أيضــاً بشكل غير سليم وأعتقد ذلك أكثر فأكثر. تبقى النصوص التالــية لــ *مدخل إلى أصل الهندسة* أو *الصوت والظاهرة* مع ذلك موجَّهَةً حســب إشكالية الكتابة تلك كما منهجتُها ونظّمتُها إلى حدّ ما في **علم النحو** .De la grammatologie

- هل كانت المسألة تتمثل بالنسبة إليك في ماهية الأدب؟

- هــذا مثال من جملة الأمثلة، لكن باعتبار أن هذه المسألة تتجاوز المعنى الــذي أعطاه لها سارتر. لقد تعلمت الكثير من *ما هو الأدب*؟ ومن *مواقف* الــذي أدخلني إلى أعمال تثير إعجابي دائماً: يونج، بلانشو، باتاي لكن ذلك لم يعد يلبّي حاجتي في بداية الستينات.

- كيف كان طرحك للمسألة؟

- أرى أن ســؤال ســارتر ضــروري لكنه غير كاف، يغلب عليه الطابع الاجتماعــي ــ التاريخــي والطــابع الميتافيزيقي معاً، وهو سؤال خارجيّ بالنسبة لخصوصية البنية الأدبية التي لا يسائلها سارتر أو إنه يؤوّلها مسبقاً انطلاقاً من نماذج أدبية محدّدة للغاية (متجاهلاً أيضاً للكتابات الأدبية في هذا العصــر، فإمــا أنه لا يتحدث عنها أبداً تقريباً ــ جويس، أرتو ــ وإما أنه يــتحدث عنها باقتضاب شديد في اعتقادي ــ مالارميه، جينيه ــ ، كي لا أتعرض إلى الكتّاب الثلاثة الذين ذكرتهم أعلاه). لإبراز قيمة تلك الكتابات حســب المسائل الاجتماعية ــ السياسية أو الاجتماعية التاريخية في مجال الأدب (مــا هي وظيفة الأدب؟ بماذا يقوم الكاتب في المجتمع؟ إلخ.)، يجب قــراءة الأدب بشكل آخر وبناء نظام آخر من المبادئ. لا تسألني عن هذا

النظام فذلك ما أعجز عن القيام به في هذه الظروف، لكن ذلك هو ما أحاول القيام به في موضوع آخر، في كل نص من نصوصي تقريباً.

- لماذا كان يمثل الأدب بالنسبة إليك موضوعاً هاماً بهذا القسر؟

- ما كان يهمني (لكن لماذا تدفع بي إلى التحدث في صيغة الماضي؟) هو عملية الكتابة بل تجربة الكتابة، لأن الكتابة ربما لا تكون مجرّد عملية: ترك أثر يستغني، بل هو مهيّأ للاستغناء عن حاضر تدوينه الأصلي، عن "صاحبه" حسبما يُقال بشكل منقوص. يتيح ذلك بأفضل شكل ممكن التفكير في الحاضر والأصل. في الموت، في الحياة أو البقاء. وبما أنه لا يمكن لأثر ما أن يكون حاضراً أبداً دون أن ينقسم ويُحِيلَ إلى حاضر آخر، فماذا يعني الوجود ـ الحاضر l'être -present وحضور الحاضر؟ تحملنا إمكانية هذا الأثر بلا ريب إلى أبعد مما يسمّى بالفن أو الأدب وعلى أية حال إلى أبعد من المؤسسات التي تُعرف بهذا الاسم. ليس الأدب مؤسسة من بين المؤسسات الأخرى، وهو أمر لا يختلف فيه مع الفلسفة أو العلم، فالأدب مؤسسة ونقيض للمؤسسة في الوقت نفسه، وهو مُقصى من المؤسسة، المكان المخصّص له هو الزاوية التي تصنعها المؤسسة بذاتها لتبتعد عن ذاتها. وإذا كان الأدب هنا يحافظ على امتياز ما في نظري فذلك راجع إلى ما يُمحوره. بخصوص حَدَث الكتابة من جهة وإلى ما يربطه في تاريخه السياسي من جهة أخرى بذلك الترخيص المبدئي في "قول كل شيء" الذي ينسبه بشكل فريد إلى ما يُسمى بالحقيقة والخيال والصورة والعلم والفلسفة والقانون والحق والديمقراطية.

- وما هو رهان هذا الوصف؟

- ربما كان فيما كان رهاناً اقتصادياً في استراتيجيا تقعيدية ـ ورهاناً متعلقاً بحدِّ كلِّ تقعيد. كان الأمر يتمثل في محاولة التفكير في بنية كبيرة غالبة في كل يسمّى بالفلسفة. لماذا الأثر (لا حضور ولا غياب، ماوراء الكائن وحتّى ماوراء الكينونة ـ وإن ما أثار اهتمامي دائماً هو كل ما يحيط

بالتيولوجيات السلبية، خصوصاً في (Comment ne pas parler (Psyché هو الذي يحرّك الفلسفة ويمتنع في نفس الوقت عليها، ويصمد أمام الفهم الأونطولوجي، الاستعلائي أو الفلسفي عموماً؟ ودون أن تكون غريبة عن الفلسفة، لم تكن هذه المحاولة فلسفية ولا نظرية أو نقدية فقط، كانت تَعِدُ (كانت هذا الوعد نفسه)، وتستخدم عناصر جديدة للكتابة ورُهُوناً لتواقيع أخرى، عناصر جديدة، لا تجمع فيها الفلسفة ولا الأدب وربما المعرفة عموماً، صورتَها أو تاريخَها. ليست "السيرة الذاتية" بالتأكيد سوى اسم قديم للإشارة إلى أحد العناصر المرهونة.

– لكن لماذا الكتابة مهمة بهذا القدر؟ ماذا تستخدم الذات عند الكتابة؟

– ذكرت الساعة "الرَّهْن" gage أو "التزام" الذات في سيرة ذاتية غريبة، نعم، لكن الأنا غير موجود، ليس حاضراً لنفسه قبل وجود ما يستخدمه بهذا الشكل وما ليس هو. لا وجود لذات متشكّلة تلتزم في لحظة معينة بالكتابة لهذا السبب أو ذاك. إنها موجودة بالكتابة وبالآخر المُعْطى: مولودة مثلما عبّرنا عن ذلك بغرابة منذ قليل، مولودة من كونها معطاة وممنوحة وموهوبة ومخذولة في الوقت نفسه. وهذه *الحقيقة* قضية حب وشرطة وقضية تمتع وقانون في الوقت نفسه. الحدث خطير ومجهريّ في آن واحد. هذا هو السرّ الكامل لحقيقةٍ ينبغي صنعها. غالباً ما يتحدث القديس أوغسطينس عن "صنع الحقيقة" في الاعتراف. أحاول في *حول الاعتراف* مستشهداً به كثيراً، أن أفكّر في ما لهذه الحقيقة من التمرد بالنسبة إلى الحقيقة الفلسفية ـ حقيقة المطابقة أو الكشف.

– تدرّس سنة 1968 في دار المعلمين، أكثر المواقع احتجاجاً. فهل كانت لأحداث أيّار أهمية بالنسبة إليك؟

– لم أكن ممّن يسمّون بجماعة 68. فرغم أنني شاركت في ذلك الوقت في المسيرات ونظمتُ أول اجتماع عام في تلك الفترة في شارع Ulm، كنت متحفظاً ومنشغلاً حتى أمام نوع من الغبطة التلقائية والاتحادية واللانقابية،

أمـــام حمـــاس الكلام "المُحرَّر" أخيراً وحماس "الشفافية" المنتعشة، الخ. لا أؤمن أبداً بهذه الأشياء...

- هل وجدتَ ذلك أمراً ساذَجاً نوعاً ما؟

- لـــم أكـــن من المعترضين لكن يشقّ عليّ دائماً أن أتحرّك على اتفاق. لم يكـــن لدي شعور بأنني أشارك في هزّة كبيرة. لكنني أعتقد الآن أن في تلك الفرحة التي لم أكن أستسيغها كان يحدث شيء آخر.

- ما هو؟

- لا أستطيع تسميته، هزة زلزالية آتية من بعيد، تحمل إلى بعيد. لم تستقر موجـــات الصـــدمة هذه بعد في الثقافة وفي الجامعة. لقد تأثرت أكثر، بعد فوات الأوان لمشهد الغيظ وعودة القوى الأكثر محافظة بل الأكثر رجعية، خصوصـــاً فـــي الجامعـــة. لقد بدأت بعد انقضاء تلك الفترة أعطي لعملي كمدرس شكلاً "نضالياً" إذا صح القول بصورة أكثر وضوحاً. ويعود تكوين مجموعة البحوث حول تدريس الفلسفة Greph إلى تلك السنوات.

- مـــاذا كانت تعني 68؟ ما هذا الحدث الذي لا ينتهي؟ ما الذي كان يجب أن يلتئم؟ لماذا انتاب الخوف بعض الناس؟

- كـــان الـــناس يدركـــون عـــبر العَفَوية ونوع من الطوباوية ذات النزعة الطبيعـــية، الطـــابعَ الاصطناعي والعَرَضي للمؤسسات. لم ننتظر 68 كي نعـــرف ذلك طبعاً، لكن ربما لنعي بذلك بشكل عملي وفعلي أكثر: لأن هذه الأشـــياء غـــير الطبيعـــية والمدعَّمة والتاريخية لا تشتغل بالبداهة أبداً. إن العطـــب، كالمعتاد هو الذي يعرّي اشتغال المَكَنة بوصفها مكنة. ولأن هذه المؤسسات غير الطبيعية والتاريخية والمدعَّمة لم تعد تشتغل، لم نعد نجدها مدعَّمة بالمرّة، مدعَّمة بالقانون وشرعية. أضف إلى ذلك أن وسائل الإعلام وكذلك الثقافة كانت تأخذ أشكالاً وأبعاداً تخلّف تحوّلاً حقيقياً حتى في وقوع

"حدث" 68 نفسه. كان ذلك يحرّر كل أنواع الأسئلة حول المشروعية وأصل أشكال السلطة: سلطة العقوبة والتقويم والنشر والاتصال، الخ.

- هل يعتبر أيار 68 حدثاً فلسفياً؟

ـ بـلا ريـب، هو بلا شك واحد من تلك الأحداث الفلسفية التي لا تكتسي شكل الأثَر أو البحث لكنها تحمل وتتضمن دائماً هذه الأحداث الفلسفية التي يمكـن التعرّف عليها بفضل عناوين أو أسماء كتّاب. تمثّل المساءلةُ العملية لوضـع اجتماعي أو خِطابي، كان للبعض مصلحة في تطبيعه وتجريده من صـفته التاريخية، بزعزعته أو المشاركة في تغييره، وكذلك طرح المسألة المتعلقة بتاريخانية تلك البنى حَدَثاً أو وعداً بحدث فلسفي. علمنا بالأمر أو لم نعلـم، شـئنا أو أبينا فإن ذلك يغير الأشياء في الفلسفة. من الصعب تعقّب المسـافات والانعكاسـات، قد يستلزم الأمر أصنافاً وأدوات أخرى للتأريخ. وإذا لـم نأخذ بعين الاعتبار سوى مظاهر العمل الفلسفي الرائجة أكثر من غيرها فإننا لم نعدْ نؤلف اليوم الكتب الفلسفية بنفس الطريقة إلا فيما شذّ. لم نعـد نـدرّس ونحدّث الطلاب ونتحدث معهم خصوصاً مثلما كان ذلك فيما مضـى. كمـا أنهم لا يتحدثون فيما بينهم بنفس الطريقة. لم يتغير ذلك في يـوم، فـي شهر، بل بلا شك في الموجة المكوّنة في العمق التي كأنما هي تجمّعت في ذُروة بروزها، في تفجّر أيّار 68 في فرنسا وخارجها.

- كان *قرعات النواقيس* المنشور سنة 1974 كتاباً جديداً ومحيّراً جدّاً في آن واحد في حصيلته على الأقل. ماذا كان مشروع ورهان تجربة قرعات النواقيس؟

- دون التخلّـي عن المعايير والمستلزمات الكلاسيكية للقراءة الفلسفية التي كنـت أكنّ لها دائماً أكبر الاحترام، كان الأمر يتعلق في *قرعات النواقيس* بتـناول جـدّي لـبعض الموضوعات (العائلة، اسم العَلَم، الدين، الجدلية، المعـرفة المطلقـة، الحِداد ـ ولموضوعات أخرى بالتالي) بلا شك، لكن واضـعاً ـ العمـود بجانب الآخر ـ تأويلَ مدوّنة قواعدية كبيرة للفلسفة،

مدوّنــة هــيغل إلى جانب كتابة ثانية عن شاعر وكاتب خارج عن القانون وغير مقبول تقريباً هو جينيه. هيغل و جينيه في نفس الوقت، وجهاً لوجه، الواحــد في الآخر والواحد خلف الآخر معاً، إذا أمكنت هندسة وحركيّة هذه الهيئة. فيما بعد ستُطرح أيضاً مسألة معنى اللياقة بخصوص أوضاع سقراط وهــو جــالس ويكتــب وأفلاطون وهو واقف ويشير بإصبعه، في *البطاقة البريدية*. يمكن أن يبدو هذا الخلط لخطاب فلسفي عظيم بنص أدبي ــ يُعَدّ فاضحاً وفاحشاً ولعدة نماذج وأنواع من الكتابة ــ عنيفاً ، وكذلك هو الشأن فــي "إخراج الصفحات". لكن هذا الخلط ينضم أيضاً إلى تقليد قديم ويحييه: وهــو تقليد يتمثل في تنسيق الصفحة بشكل مغاير من حيث تنظيم مجموعة النصوص والتأويلات والهوامش الداخلية. وهو أمر يتعلق إذن بفضاء آخر وبممارسة أخرى للقراءة والكتابة والتأويل.

كــان الأمر بالنسبة لي طريقة أتحمل من خلالها عملياً نتائج بعض الافتراضات في علم النحو فيما يخص الكِتاب وخطّية الكتابة، وأصنع شيئاً آخر تماماً ــ خلافاً لما يقال أحياناً دون اطلاع ــ لا يتمثل في خلط الأدب بالفلسفة.

– عندما تؤلف كتاباً مثل هذا، هل تكتب حسب علاقة تربطك بنفسك أم أنك تتوجه إلى جمهور معيّن؟

– إننــي أتوجّه بالطبع إلى قرّاء أعتقد أنهم يستطيعون إعانتي ومصاحبتي والــتعرّف والإجابة. إن الصورة النموذجية لقارئ محتمل تنضح في أمثلة القــرّاء الموجوديــن (قــارئ واحد يكفي أحياناً). ربما نأمل، لكن بصورة غامضــة دائماً، جذب قرّاء آخرين: بل اكتشاف أو ابتكار آخرين لم يوجدوا بعد ــ لكنهم يعرفون مع ذلك وبإمكانهم أن يعرفوا أكثر من المؤلف. إننا هنا في خضمّ الطوبولوجيا الأكثر غموضاً والأكثر تضليلاً وضلالاً، في خضمّ ضياع المقصد: ما ارتأيت تسميته بالتّيَهان destinerrance أو clandestination.

– يحث الكتاب إذن على أساليب للقراءة؟

– ذلك ممكن أيضاً لكن دون صياغة أو حصر برنامج للقراءة، دون وضع نظــام مغلــق من القواعد القابلة للتنظيم. يتعلق الأمر دائماً بــ **انفتاح على**

معنى النظام غير المغلق، معنى الانفتاح المتروك لحرية الآخر وكذلك معنى الانفتاح كسَبْق أو دعوة للآخر في آن واحد. إن تدخّل الآخر الذي قد لا يجب الاقتصار على تسميته بـ"القارئ" توقيع مضادّ ضروري لكنه **بعيد الاحتمال** دائماً. لا يجب أن يبقى قابلاً للتوقّع. يبقى احتمال الأمر المطلق دائماً خلفية بالنسبة إليه دون أساس للسَّبْق، يجب دائماً أن يعود إليها.

- هل يرتبط ذلك بإنشاء مجموعة من القراء؟

- بل "شبه" طائفة **مفتوحة** من الناس، يرحلون إلى مكان آخر، إذ يعبّرون عن حبّهم لذلك عبر عملية التلقّي، يقرؤون ويكتبون بدورهم بشكل مختلف تماماً. إنه الجواب السخيّ الأكثر أمانةً وجحوداً دائماً في آن واحد.

- أما وجدتَ هذه الطائفة؟

- إنه أمر لا يوجد أبداً، لا نعرف أبداً إن كان موجوداً، واعتباراً للانفتاح الذي كنت أتحدث عنه منذ قليل، فإن ما قد يجعلنا نعتقد أننا وجدناها لا يكون عملاً واهماً فحسب، بل هو يضيّعها وينسفها في الحال. إن طائفة كهذه هي دائماً طائفة آتية وهي في علاقة أساسية بخصوصية الحدث وبما هو قادم و"لم يأت".

- يبدو مع ذلك أنه تكوّنت حولك في الولايات المتحدة مجموعة من القرّاء توصّلت إلى تقعيد هذه الممارسة المتعلقة بالقراءة والكتابة.

- حدثتْ أشياء مهمة بهذا الخصوص في الولايات المتحدة. وقد يستدعي ذلك تحليلات طويلة ـ مهّدتُ لها هنا وهناك. لكن لديّ شكوك فيما يخص هذا الحساب المتكرّر والمهتمّ بالأمر إلى هذا الحدّ والمتمثّل في ردّي إلى الولايات المتحدة أو ربط إقامتي بأمريكا. عمّا يقع البحث أو الدفاع بذلك؟ لك أم تتخيّل ما تريد. كلاّ، لا أقضي سوى بضعة أيام، بضعة أسابيع في الولايات المتحدة، كل عام. مهما كانت كثافة هذه التجربة والسخاء وكذلك العدوانية (ألا تتخيل ذلك) التي ألاقيها، فإن الأشياء المهمة في عملي تحدث

أيضـــاً فـــي أمكنة أخرى، خارج أوروبا، في أوروبا، مثالُ ذلك في فرنسا، نعم.

- آثــارك المنشــورة كثيرة. أي علاقة توجد بين كتاب وآخر؟ هل يتمثل هدفك دائماً في ابتكار جديد وفي التخلّي عن الأثر السابق من أجل ترك أثر آخر؟ أم أن هناك استمرارية؟

- عليّ أن أقدم لك جواباً متناقضاً لكنه نموذجي وغير طريف: هناك "شيء مـــا" يلـــحّ بالتأكيد ويتم التعرف عليه من كتاب إلى آخر، ذلك أمر لا يمكن إنكـــاره وهو ما يتوجب عليّ قبوله. ومع ذلك فإن لكل نص حكاية مغايرة: عدم استمرارية النبرة والمفردات والجملة نفسها والمهارة في الواقع. كما لو أننـــي فـــي الحقيقة لم أكتب أبداً أو أعرف الكتابة (أقصد بصراحة الكتابة بالطـــريقة البسيطة والصرفنحوية تقريباً): كلما شرعت في نص جديد مهما كان بسيطاً، انتابتني الحيرة أمام المجهول والمتعذّر بلوغه واعتراني شعور ساحق بالخيبة وقلة الخبرة والعجز. إن ما قد كتبته هو الآن مُعْدَمٌ بل كأنما قد ألقي من فوق.

- كيف تأتيك فكرة تأليف كتاب أو كتابة مقال؟

- نـــوع مـــن الحـــركة الغريـــزية يحاول تملّك ما يأتي دائماً من استفزاز خارجـــي. اســـتجابة لطلب ما، لدعوة أو توصية، يجب البحث مع ذلك عن اكتشـــاف يـــتحدى برنامجاً معيّناً ونظاماً من التوقّعات في نفس الوقت وهو اكتشـــاف يفاجئنـــي أنا نفسي في النهاية ـــ يفاجئني بكونه يصبح بغتة ملحّاً بالنســـبة لـــي وإجبارياً، بل صارماً مثل قانون صلب جدّاً. كلما كان الشكل مـــتفرّداً وقريـــباً مما يُسمّى بصورة غير ملائمة بلا ريب "خيال" fiction و"ســـيرة ذاتـــية" كمـــا فـــي **قرعات_النواقيس والبطاقة البريدية** أو **حول الاعتراف**، كلما فاجأني هذا الدافع. غير أن كل هذه الكتب تروي أيضاً على طريقتها، وفي كل مرة يُؤلَّف مشهد جديد، حكاية نشأتها. ثم أنسى كل شيء تقريباً إذ يثنيني هذا العائق "الداخلي" ويطويني تحته.

- إنه عائق داخلي، يعني إنه ليس عائقاً ثقافياً أو عائقاً سياسياً.

- نحسب الأمور دائماً حسب ما نحصل عليه من الحقل الثقافي. لكن حتى إن تمّ الحساب بشكل ذكيّ جداً فإنه يكون دائماً في خدمة رغبة أكثر توحشاً وسَذاجة في ثقافة أخرى على أية حال لم تعد تقيم حسابات وهي لم تعد تقيم ذلك بالتأكيد حسب المعايير "الراهنة" للثقافة والسياسة. يتم التفاهم مع شخص ما، مع شخص آخر، حيّ أو ميت، مع أشخاص ليس لهم أية هويّة على هذه الساحة الثقافية.

- إلى جانب الطلب الملحّ الذي يحرّضك على الكتابة هناك أيضاً في نفس الوقت أمر لافت للنظر: كل النصوص التي تكتبها تحتوي على ثبت لمراجع بارزة: هوسرل، أفلاطون، هيدغر، هيغل، روسو، جابس، سيلان والقائمة طويلة.

- الآخر موجود دائماً كما تعلم. إن السيرة الذاتية الأكثر خصوصية يتم تفسيرها بالرجوع إلى الشخصيات البارزة المتناقلة transférentielles التي هي، هي *نفسها* وهي نفسها مضاف إليها أحد آخر (مثال ذلك أفلاطون وسقراط وآخرون في *البطاقة البريدية*، جينيه، هيغل والقديس أوغسطين وآخرون في *قرعات النواقيس* أو *حول الاعتراف*، الخ.). حتى وإن تعلق الأمر بالتحدث عن أمر شخصي جداً، عن الختان مثلاً، تجدر معرفة التأويل الجاري وأنك تحمل منعطفاته وتعرّجاته وذاكرته المرسومة في ثقافة جسدك، سأقدم لك مثالاً من بين ألف لم أذكره قط وهو توضيح يقدّمه المعلّم ايكارت Eckart إذ ينقل ما قد قاله ميمونيد Maimonide بعلم وسذاجة نفس القدر وهو أن "القُلْفة (جلدة عضو التناسل) التي تقطع لا تصلح للفعل الجنسي بل للغُلْمة واللذة الجنسية. لذلك كما يقول الكاتب يكاد لا يمكن فصل المرأة عن الرجل غير المختون. وهذا ما يبرّر وصية الله التي تأمر بختان الذكر اتقاءً للفائض لدى المرأة أي الغُلمة المفرطة." لا تطلب مني في منعطف هذه المنعطفات كلها لماذا هيدغر الذي قرأ ايكارت طوال حياته كمعلّم لا يتحدث عن الختان أبداً ولا عن ميمونيد، هذا موضوع آخر. أريد

فقط الإشارة إلى أن هذه الشبكات للقراءة، هذه الطيّات، هذه المراجع والتناقلات transférences تتبعنا وهي ملتصقة بالعضو التناسلي حين نزعم معالجة "ختاننا الخاص". باختصار لأنه لا وجود لطبيعة متوحشة ولا لتعارض يمكن أن يقوم بين الطبيعة والثقافة، يوجد فقط إرجاء différance الواحدة بالنسبة للأخرى فالنص الذي قد يغيب عنه اسم الآخر يشبه دائماً الكتمان والمحو وحتى الرقابة. رقابة عنيفة وساذجة في نفس الوقت. حتى إن لم يظهر اسم الآخر، فإنه هنا يضج ويناور ويصيح أحياناً ويجعل نفسه أكثر تسلطاً ومن الجدير معرفته وقوله. ثم إن الآخرين مهمّون كثيراً. وإلاّ بمن سيقع الاهتمام، قل لي؟ حتى في ذات المرء؟

- ما هي صلة كل هذه النصوص ببعضها؟ هل تكوّن أثراً؟

- ما معنى أثر؟

- مجموعة نصوص وكتب تربط بينها هويّة ما.

- من وجهة النظر الاجتماعية ـ القانونية لا اعتراض على الأمر تقريباً. هناك إيداع قانوني وحالة مدنية، هناك نصوص ممضاة بنفس الاسم وحقّ ومسؤولية وملكية وضمانات. هذا يهمني كثيراً. لكن ذلك ليس سوى عيّنة من المسألة أو من المغامرة الفريدة المسماة أثراً، و التي أحسها تتفكك وتنتفي وتنكسر قطعاً دون أن تتجمع أبداً في إمضاء. قد أسعى إلى الاحتفاظ في المفهوم القديم للأثر بقيمة التفرّد لا بقيمة الهويّة في ذاتها أو الوحدة. إذا كان هناك شيء ما يتكرّر فيّ ويستحوذ عليّ، فهو هذه المفارقة: هناك تفرّد لكن ذلك لا يوحّد بل "يتمثّل" الأمر في عدم التوحيد. قد تقول لي هناك طريقة لعدم التوحيد تتشابه، يُقال حديثاً "الأسلوب".

- هل بإمكانك أن تبيّن فيمَ التشابه؟

- لا يمكن إدراك ذلك إلا من قِبَل الآخر. إن الاصطلاح التعبيري، إذا وُجد، وهو ما نتعرف من خلاله على الإمضاء، لا يمكن تملّكه ثانية وإن

كـــان الأمر مفارقاً. لا يمكن ضبط ذلك إلاّ من قبل الآخر الخاضع للآخر. طـــبعاً يمكنني الاعتقاد بأنني أتعرف على نفسي وأتعرف على إمضائي أو جملتـــي، لكن فقط انطلاقاً من تجربة وتمرين ارتبطت بهما وتدربت عليهما بوصـــفي الآخر، بما أن إمكانية الإعادة وبالتالي التقليد والصورة الظاهرة ترتبط في الأصل بهذا التفرّد.

- إنـــك تدعو إلى أمرين: إلى تحويل ممارسات القراءة وإلى خلق طائفة من القراء.

- لا أحبّ كثيراً كلمة طائفة ولست متأكداً من تعلّقي بالأمر.

- إنك أنت الذي استعملت الكلمة.

- إذا كانـــت كلمـــة طائفـــة تعني كما هي في الغالب، مجموعة متجانسة والإجمـــاع والاتفاق الأساسي حسب ظواهر التنافر والحرب، فأنا لا أؤمن كثيراً بذلك وأتوقع تهديدات بقدر ما أتوقع وعوداً.

- أفكـــر فـــي بحـــوث روجيه شارتييه حول القراءة عندما يبيّن أن معنى الكتاب مرتبط بممارسات القراءة بشأنه. أتساءل هل من الممكن القول بأن كتابتك هي استقراء لهذه الممارسات للقراءة التي ستنتج المعنى بذاتها؟

- هناك بلا ريب هذه الرغبة الجامحة في أن تتكون "طائفة" ما، لكن كذلك أن تعـــرف حدّها ــ وحدّها هو *انفتاحها* ــ ما إن تظن أنها فهمت وجمَّعت وأوّلت وحفظت النص، حتى يفلت منه شيء ما ويقاومها، شيء منه مغاير، يستدعي طائفة أخرى لا تسمح أبداً بأن يتم استبطانها كليّةً في ذاكرة الطائفة الراهـــنة. إنهـــا تجـــربة حداد ووعد تنشئ الطائفة لكنها تمنعها كذلك من التوحيد، تدّخر داخلها طائفة أخرى ستُمضي بوجه آخر عقوداً مغايرة تماماً.

- شيء ما يكاد يثير الدهشة في حديثنا: إننا لم نتحدث عن "التفكيك".

- الأمر ليس ضرورياً على الإطلاق ولست حريصاً على ذلك أبداً.

- هل يعني مصطلح: تفكيك مشروعك الأساسي؟

- لـــم يكن لي أبداً "مشروع أساسي" وكلمة "تفكيكات" التي أفضل استعمالها فـــي الجمـــع لم تُسمّ أبداً بلا ريب مشروعاً وطريقة أو نظاماً، نظاماً فلسفياً بالخصوص. هي أحد الأسماء الممكنة في سياقات محددة بدقة دائماً، لتعني بشكل مجازي إجمالاً ما يحدث أو ما لا يمكن أن يحدث، كما تعني تصدّعاً معيناً يتكرّر في الحقيقة بانتظام ــ وحيثما يوجد شيء ما بدلاً من لا شيء: فـــي مـــا يسمّى كلاسيكياً بنصوص الفلسفة الكلاسيكية، طبعاً وعلى سبيل المـــثال، لكن أيضاً في أي "نص" بالمعنى العام الذي أحاول تبريره بالنسبة لهـــذه الكلمـــة، أي فـــي الـــتجربة فقط، في"الواقع" الاجتماعي والتاريخي والاقتصادي والتقني والعسكري، الخ. الحرب المسماة بحرب الخليج كحدث مـــثلاً هي تكثيف قوي ومذهل ومأساوي لهذه التفكيكات. في نفس الانقلاب العـــام، فـــي نفس الزلزال تهتز الجنيالوجيا المنغلقة لكل البنى وكل الأسس التـــي كنت أتحدث عنها: الغرب وتاريخ الفلسفة، ما يربطها بعدة وحدانيات عظـــيمة متضـــادة (مهما قيل) من ناحية، بلغات طبيعية ومؤثرات وطنية، بفكرة الديمقراطية واللاهوت السياسي من ناحية أخرى، بالتطور اللانهائي لفكرة القانون الدولي أخيراً الذي تبدو حدوده أفضل من أي وقت: ليس فقط لأن الذين يمثلونه أو يستندون إليه يفتشونه دائماً من أجل هيمنات محدودة، ولا يمكنهم سوى الاقتراب منه بشكل غير ملائم إلى ما لا نهاية، بل كذلك لأنـــه يستند (وهو بذلك محدّد) إلى مفاهيم للحداثة الفلسفية الأوروبية (أمة، دولـــة، ديمقراطية، علاقات الديمقراطية البرلمانية بين الدول، سواء أكانت ديمقراطـــية أم لا، الخ.) ــ دون التحدث عما يربط العلم والتقنية والجيش، من الداخل بهذه المسائل الخطرة. إن هذه التفكيكات جارية، الأمر يحدث، لا ينتظر ذلك إنهاء التحليل الفلسفي ــ النظري لكل ما ذكرته منذ قليل. بكلمة: هـــذا التحلـــيل ضروري لكنه لا نهائي، والقراءة التي تجعل هذه الصدوع ممكنة لا تشرف أبداً على الحدث؛ إنها تتدخل فيه فقط فهي مندرجة فيه.

- ما هي العلاقة بين التفكيك والنقد؟

ــ لفكرة النقد التي لا يجب التخلي عنها أبداً في رأيي تاريخ ومسلمات يمثل تحلـــيلها حسب المنهج التفكيكي أمراً ضرورياً. في أسلوب الأنوار، أسلوب

كانط أو ماركس لكن كذلك بمعنى التقويم (الجمالي أو الأدبي) يفترض النقد الحكـم، القـرار الإداري أو الاختـيار بيـن مصطلحيْن ويربط فكرة الـ krinein والـ krisis بنوع من السلبية. والقول بأن ذلك كلّه قابل للتفكيك لا يعني نزع الصفة الأصلية والنفي والإنكار أو التجاوز والقيام *بالنقد للنقد* (مثلما كُتب عن الكتابات النقدية للنقد الكانطي ما إن ظهرَ)، بل يعني التفكير فـي إمكانـية ذلك من ضفة أخرى، انطلاقاً من جنيالوجيا الحكم والإرادة والوعـي أو النشـاط والبنية المزدوجة، الخ. ربما تغيّر هذه الفكرة الفضاء وتسمح عبر الإحراجات apories بظهور الإقرار (غير الإيجابي)المفترَض مـن قـبِل كـل نقـد وكـل سلبية. أحاول أن أقول شيئاً ما عن هذا الشك الضروري aporétique عن *الروح* De l'esprit *والرأس* الآخر l'Autre cap بخصوص أوروبا.

– هـل من الممكن القول بأن التفكيك هو التقنيات التي تستعملها من أجل القراءة والكتابة؟

ـ بـل قد أذهب إلى القول بأنها شكل من أشكالها أو مظهر من مظاهرها. يـبقى هذا الشكل محدوداً بالضرورة، تحدّده مجموعة من السّمات السياقية المفتوحة (اللغة، التاريخ، الساحة الأوروبية التي أكتب فيها وأنخرط فيها مع كـل أنـواع المعطيات الصدفوية تقريباً المتعلقة بحكاياتي في فترة معينة، الـخ). وقد قلت لك: هناك تفكيك وتفكيكات في كل مكان. إن ما يأخذ في فرنسا أو في الغرب، في البحوث الفلسفية والقانونية ـ السياسية والجمالية، الخ. شكل تقنيات وقواعد وإجراءات يمثل مظهراً في غاية التحديد؛ تتضمّن هـذا المظهر ـ وتطغى عليه بالتالي ـ سيرورات أكثر اتساعاً وغموضاً وقوة، بين الأرض والعالم.

– لـيس التفكـيك إذن مجـرد نشـاط نقدي لأستاذ للأدب أو الفلسفة في الجامعـة. إنه حركة تاريخية. كان كانط يصف فترته بأنها فترة نقد. هل يمكن القول بأننا في عصر التفكيك؟

- بل عصر محورية thématique معينة للتفكيك، تكتسب في الواقع اسماً معيناً، ويمكن تقعيدها إلى حدّ معين في طرائق وأنماط لإعادة الإنتاج. لكن التفكيكات لا تبدأ ولا تنتهي هنا. من الضروري طبعاً لكنه من الصعب أيضاً تحليل هذا التكثيف وهذا الانتقال إلى الموضوع والاسم، إلى هذه البداية للتقعيد.

- ما عسى أن يكون الرسم الملائم للمعالم التاريخية؟

- لا أدري. علينا طبعاً ألاّ نعدل أبداً عن التعرّف التاريخي على هذه العلامات، لكنني أتساءل إذا كان بإمكان شيء ما أن يأخذ هنا شكل رسم واحد للمعالم التاريخية، بل إذا كان من الممكن طرح المسألة بهذا الشكل دون أن يفرض ذلك منطقياً بديهيات تأريخية قد يتوجب تعليقها، وإن كانت مرتبطة كثيراً بعناصر فلسفية philosophémes قابلة للتفكيك. لا تحدث الأشياء التي نتحدث عنها ("التفكيكات" إذا شئت) داخل ما سيقع التعرف عليه تحت اسم "تاريخ"، تاريخ قابل للتوجيه حسب فترات وحقب أو ثورات وتحولات وانبثاقات وقطائع وابتسمات ونماذج وتيمات themata (إذا أردنا الإجابة حسب الاصطلاحات المتنوعة والمعروفة أكثر من غيرها في عمل المؤرخين). كل قراءة "تفكيكية" تقدم شكلاً آخر من هذه الأشكال المتعددة الخاصة برسم المعالم، لكنني لا أعرف حول أي قطب كبير أديرها. إذا كان هناك أيضاً، كما هو الشأن بالنسبة لي، تحفّظات بخصوص التاريخ أو زمنية الكينونة époqualité de l'être، بالمعنى الهيدغري، ماذا يتبقى؟ إن التكثيف إذن والمحورة اللذين نتحدث عنهما، "معاصران" من وجهة نظر ظاهراتية phenomenal بل فظّة، لحقبتين تلي كلاهما حرب عالمية ولما يقع لأوروبا ولما يشقها ويردّها بعنف إلى آخر لم يعد الآخر الخاص بها. هنا أيضاً أسمح لنفسي بأن أحيلك على ما أحاول الإشارة إليه في عن *الروح* *والرأس الآخر*.

- هل تريد التحدث عن نتائج الانثربولوجيا؟

- ليست الانثربولوجيا بالتأكيد كمشروع علمي سبباً، وما من معرفة في حدّ ذاتهـــا تفوقها في ذلك. بل قد تكون المعرفة الانتولوجية من الأشياء المعبّرة جداً في الواقع التي تحملها هذه الزعزعة العامة. إنها تعكس بكل معاني هذه الكلمة التاريخ (الأوروبي) للثقافة كاستعمار وتحرّر ورسالة بالمعنى الواسع وتوريد وتصدير للنماذج القومية والدولية وإعادة تملّك وأزمة هويّة، إلخ.

- إلـــى أيـــن يفضـــي هذا كلّه؟ إننا نعيش في فترة لا يعرف فيها أحد ما يبتغيه، في فترة عديمة تامة وناجزة. الكل ينتظر أن يعرف إلى أين نتجه، إلى أين يجب التوجه والسير. فإلى أين يتجه عملك أنت؟

- لا أدري. أو إنني بالأحرى لا أعتقد أن ذلك يتعلق بمجال المعرفة، مما لا يعنـــي وجـــوب التخلّي عن المعرفة والاستسلام للغموض. إن الأمر يتعلق بالمسؤوليات التي لا يجب عليها، كي تتيح ظهور قرارات وأحداث، أن تتبع المعرفة وأن تنجم عنها كنتائج وتأثيرات. أي إننا نبسط برنامجاً ونتصرف، علـــى الأفضـــل، كصواريخ "ذكية". هذه المسؤوليات، التي ستحدّد "إلى أين يـــتجه الأمر" كما تقول، تتنافر مع نسق المعرفة القابلة للتقعيد وبلا شك مع كـــل المفاهـــيم التي بنينا عليها بل قد أقول أوقفنا عليها فكرة المسؤولية أو القرار (الأنا الواعي، الإرادة، الاستقلالية، الخ.). كلما توجّب تحمّل مسؤولية (أخلاقية éthique أو سياسية) ينبغي المرور بأوامر تناقضية يطبعها الشك، وبنوع من تجربة المستحيل، وبدون ذلك ينتهي تطبيق قاعدة ما من قبل ذات واعـــية ومماثلـــة لذاتها، يدمج الحالة موضوعياً في عمومية قانون معين، بـــالعكس إلى **نزع المسؤولية** أو إلى التفريط في خصوصية القرار الخارق دائماً الذي يجب اتخاذه.

باعتـــبار تميّز الحدث في كل مرّة، على قدر غيريّة الآخر، لا ينبغي أن يتم الاكتشـــاف دون مفهـــوم بل يتجاوزه في كل مرة دون ضمان ولا يقين. لا يمكن للواجب أن يكون إلاّ مزدوجاً، متناقضاً أو مطبوعاً بالنزاع، بما أنه لا يستدعي تقنية أخلاقية أو سياسية بل مسؤولية. كيف يتم مثلاً **من ناحية** تأكيد

خصوصية الاصطلاح idiome (القومي أو غير القومي)، حقوق الأقليات، اختلاف اللغة والثقافة، الخ.؟ كيف تتم مقاومة التأحيد uniformisation والمجانسة والتسوية nivellement الثقافية أو اللغوية ـ الوسيطية médiatique –linguistico ونظام التمثل والمردودية المشهدية فيها؟ لكن، **من ناحية أخرى**، كيف تتم المقاومة من أجل ذلك دون التضحية بالتواصل المتواطئ univoque قدر الإمكان وبالترجمة وبالإعلام وبالنقاش الديمقراطي وبقانون الأغلبية. يجب **الاكتشاف** في كل مرة كي نخون بأقل قدر ممكن هذا أو ذاك، **دون أي تأكد** مسبّق من النجاح. هناك مثال آخر وهو ألاّ نتخلى عن فكرة القانون الدولي وعن التقدم الثابت الذي حقّقته إذ تجسّدت في مؤسسات، وأن نؤكد هذه الفكرة الواسعة بشكل فعلي ومنطقي دون التوقف عن التحليل والنقد (لا بصورة نظرية فحسب بل فعلية أيضاً) لكل المقدّمات التي مهّدت لهذا الاستخدام أو ذاك لما يسمّى بالقانون الدولي وللمخادعات الخاصة بالمراجع التي يمكن القيام بها ولتحويله لحساب مصالح محدّدة، بل قد يتعلق الأمر، وهو ما أشرت إليه منذ قليل بالتفكيك (**كذلك وفيما بعد** بطريقة ما، لكن قَبْلاً ودون انتظار بطريقة أخرى) للحدود التصوّرية والتاريخية الخاصة **بهذه** المؤسسة للقانون الدولي، أتحدث طبعاً عن منظمة الأمم المتحدة ومجلس الأمن.

لكن طبعاً بمجرد الاعتراف بهذه الضرورة المزدوجة (المثقلة بكثير من التناقضات) وبمجرد الشروع في نقد السياسات بشدة، نقد كل السياسات التي كوّنت في الماضي البعيد أو القريب مقدمات هذه الحرب، فإن القرار الذي يبقى لنا اتخاذه لا يمكن أن يكون إلاّ رهاناً استراتيجياً رهيباً يتعلق بعدما هدأت المأساة (ولا شيء يعوّض على الإطلاق الضحايا التي سبّبتها) بالحفاظ على الذاكرة واستخلاص الدروس والاستجابة بشكل أفضل لهذه الضرورة المزدوجة. ويتم اتخاذ القرار دائماً (في السياسة مثلاً) في وقت لا يمكن فيه للتحليل النظري الأكثر نقدية أن يغيّر مقدّمات منطقية محتومة، عبثاً قمنا بالمحاكمة الأكثر حتمية وصرامة للسياسات الغربية والإسرائيلية والعربية ـ الإسلامية (هناك أكثر من واحدة ضمن كل صنف بالإضافة إلى

ذلـك)، عبـثاً عدنـا إلى أبعد ما نريد وما **يجب** في هذه المحاكمة.(ويجب الرجوع إلى ما هو بعيد جداً حسب مراحل مترابطة)، إن القرار الذي يجب اتخاذه (حَظْر أم لا، حرب أم لا، هذا "الهدف الحربي" أو ذاك) يجب اتخاذه فـي "وقـت حاضر"، في لحظة وحيدة حيث لا يعود أي خطأ ماض قابل للمحـو إن لـم يكن قابلاً للإصلاح. لا يمكن ضمان الرهان الاستراتيجي المرغـب مسـبقاً مـن لا شيء ولا حتّى عن طريق التقدير (التأملي دائماً بالضـرورة) الـذي قد يكون قاده رهان مناقض إلى الأسوأ. أعتقد أنه من السـهل ترجمة هذه الترسيمات المجرّدة اليوم. أليس كذلك؟ (تجب الإشارة إلى تاريخ هذا الحديث: عشية المرحلة التي وصفت بغرابة بالمرحلة "البرّية" مـن الحرب). أريد فقط أن أشير إلى أن كل افتراض لليقين وعدم التناقض فـي وضعية بهذا القدر من الحدّة (لكن ذلك يناسب كل وضعية) هو إيماءة مـتفائلة وشـعور طيب ولا مسؤولية، وبالتالي حيرة ولا فعّالية عميقة في مظهر الفعالية أو أخذ القرار.

- يمكن تناول الأمر بوجه آخر: هل هناك فلسفة لجاك دريدا؟

- لا.

- ليس هناك إذن رسالة.

ـ لا.

- هل هناك ما هو معياري؟

- طبعاً، لا يوجد سوى ذلك. لكن إذا طلبت منّي ضمنياً هل أن ما أقوله هنا معياري بالمعنى الشائع للمصطلح، فستشق عليّ الإجابة. لماذا لا أحبّذ كثيراً كلمـة "معياريّ" في هذا السياق؟ إن ما أشرت إليه منذ قليل عن المسؤولية يرمـز بالأحـرى إلى قانون وإلى ضرورة ملزمة يجب الاستجابة لها في الـنهاية بلا معيار، بلا معيارية أو قاعدة تسوية normalité مقبولة حالياً، دون أي شيء يكون في النهاية موضوع معرفة وينتمي إلى نسق الكينونة أو

القيمة. بل إنني لست متأكداً من إمكانية تقدير مفهوم **الواجب** (أو **واجب ـ الوجود** على أية حال). سنحاول بلا شك أن نردّ بأنه من الصعب أن نستنتج من كل هذه الافتراضات السلبية والمجرّدة في الظاهر سياسة وأخلاقاً أو حقّاً. أرى عكس ذلك. إذا كانت السياسة والأخلاق والحق (التي أميّزها هنا عن العدالة) تقتصد هذه الشكوك والأسئلة والتحفظات وشروط اللامعرفة، الخ.، فإنها تتحقّق وتترسخ في الخدعة والشعور الطيب ـ وليست بعيدة أبداً عن أن تكون أو تصنع **شيئاً آخر** غير الاخلاق والسياسة والحقّ.

- هل تستخرج ذلك من فلسفتك؟

- ماذا تعني بالاستخراج؟ أهو الاستمداد أم العثور أم الاستنباط أم الاستقراء أم الاستدلال أم الاستنتاج؟ أما فيما يتعلق بوجود فلسفة "خاصة بي" فقد سبق أن أجبتك بالنفي. أفضّل الحديث عن **تجربة** هذه الكلمة التي تعني في نفس الوقت العبور والرحيل والاختبار الموسَّطَ médiatisée (الثقافة والقراءة والتأويل والعمل والعموميات والقواعد والمفاهيم) **والمميَّز** في آن واحد ـ ولا أقول المباشر Immédiat ("المؤثِّر affect واللغة واسم العلَم المتعذّر ترجمتها، الخ.). "يُستخلص" ما أشرتُ إليه منذ قليل إذا استعدتُ كلمتك (دون التخلص أبداً من الأمر!) من هذه التجربة، وبصورة أدقّ عندما يتقاطع العمل والخصوصية، الشمولية وهذه **الأفضلية** للخصوصية التي لا يجب التخلّي عنها بل قد يكون من غير اللائق التخلّي عنها، وعندما تتقاطع التجربة مع كل هذه الأشياء. لا أوثر شيئاً معيناً بل أوثر الأفضلية التي أجد نفسي مسجلاً فيها، والتي تجسّد القرار أو المسؤولية الخاصة اللذين بدونهما لن توجد أخلاق ولاحقّ ولا سياسة. من المتّفق (مع كثير من التعقيدات التي يضيق المجال والوقت للدخول فيها ـ أتحدث عنها في مكان آخر ومؤخراً في **من الحقّ إلى الفلسفة**Du droit ă la philosophie **وحول الاعتراف والرأس الآخر**)، من المتفق إذن أنني وُلِدتُ، كما قلنا، في الأفضلية الأوروبية، في أفضلية اللغة والأمة والمواطنية الفرنسية، إذا أردت

الاقتصـــار علـــى هذا المثال، ثم في أفضلية هذا الزمن وأفضلية من أحبهم وعائلتـــي وأصدقائي ـــ وأعدائي أيضاً بالطبع، الخ. يمكن لهذه الأفضليات فـــي كـــل لحظـــة ـــ وتلـــك تجربة يومية ـــ أن تناقض وتهدّد مستلزمات الاحـــترام الكلّي للآخر، لكن إبطال تأثيرها أو نفيها قد يكون أيضاً معاكساً لكـــل دافع أخلاقي ـــ سياسي. كل شيء "يستخرجِ" بالنسبة لي من التجربة (الحية واليومية والساذجة أو المتعقّلة القائمة دائماً ضد المستحيل)، من هذه "الأفضـــلية" التـــي ينبغي لي **إثباتها والتضحية بها في نفس الوقت**. هناك دائماً بالنسبة لي، وأعتقد أنه يجب أن يكون هناك أكثر من لغة، لغتي واللغة الأخرى (أبسّط الأمر كثيراً) وينبغي لي أن أحاول الكتابة بحيث تتحمّل لغة الآخر لغتي وتتحملني بلا معاناة وتقبل ضيافة لغتي دون ضياع أو اندماج. والعكـــس بالعكس، لكن التبادل لا يعني التماثل ـــ وذلك أولاً لأننا لا نملك هنا أي قياس محايد، أي **قياس مشترك** يقدّمه الغير. يجب اكتشاف ذلك في كـــل لحظـــة، فـــي كل جملة، بلا يقين، بلا حاجز مطلق. أي أن الجنون، "جـــنون" ما، يجب أن يترصّد كل خطوة وأن يسهر في الحقيقة على الفكر مثلما يفعل ذلك العقل أيضاً.

-هـــل مـــن الممكـــن القـــول أيضاً بأنه بين العمل الفلسفي وعمل الكتابة الخاصين بك والسياسة، لا مجال لإقامة علاقات؟

- لا يمكـــن أن نعيّـــن العلاقات مباشرة حسب الرموز المعمول بها. هناك علاقـــات بالطبعِ، لا شك في ذلك. لكنها تستطيع المرور هنا أو هناك عبر مســـافات لـــم ترسم بعد على خارطة السياسي. إنها تسيّس بدورها مناطق خِطابـــية، مُدَوَّنـــات، فضـــاءات للتجربة تُعرف عموماً بأنها لا سياسية أو محايدة سياسياً. هناك خطابات وسلوكات ذات رموز وبلاغة سياسية بشكل صريح في الظاهر لكن يبدو لي خضوعها المتوقّع لبرامج مستنفَذة لا سياسياً بشكل خطير ينتزع الصفة السياسية. والعكس بالعكس، إذا شئت...

- سيقول البعض بأن ممارستك الفلسفية مخيّبة للأمل شيئاً ما بالنسبة إلى تقليد معين للفلسفة كان له دائماً جانبه الأخلاقي.

– إذن، إذا كـان ذلك صحيحاً، دعني أؤمن بهذه "الخيبة". ما معنى الخيبة؟ هـذا يدفع على أية حال إلى التساؤل لماذا ننتظر؟ لماذا ننتظر هذا الأمر أو ذاك، من هذا الأمر أو ذاك؟ لماذا ننتظر فلسفة حيث نبيّن أن الأمر يجب أن يـتعلق أيضاً بشيء آخر بخصوص الفلسفة؟ لماذا تم الاعتقاد بأن الأخلاق تمـثل جـزءاً من الفلسفة؟ هل كان من المبرّر، من المبرّر أخلاقياً، مثلاً، الاعتقاد بأنه يجب على الفلسفة أن تشتمل على "جزء" وعلى منطقة أو نتيجة أخلاقـية، نتيجة لمعرفة فلسفية معينة؟ وقد سبق أن قلت إنه لا وجود فعلاً لفلسفة خاصة ولا لفلسفة عن الفلسفة قد تدعى التفكيك وتستخلص من ذاتها "جزءاً أخلاقياً". لكن ذلك لا يعني أن تجربة التفكيك لا تمثل ولا تمارس أو تـبدي في ذاتها أية مسؤولية ولا أية مسؤولية أخلاقية ـ سياسية. إذا سألنا الفلسـفة عـن معالجـتها للإتيكا والسياسة ومفهوم المسؤولية، لن أقول إن التفكيك يتّبع مفهوماً **أعلى** للمسؤولية، لأنّني أتحرّز، وقد تعلّمنا التحرّز أيضاً مـن قـيمة العلوّ هذه أو العمق (ارتفاع ألتوس Altus)، بل يتّبع ضرورة أعتقد أنها أكثر **قساوة** intraitable للجواب والسؤولية. ولا يمكن بدونها فـي نظـري لأي سؤال أخلاقي ـ سياسي أن ينفتح أو يستيقظ اليوم. لن أجازف بالقول إن الأمر يتعلق هنا بـ" تجذير" فوق ـ إتيكي éthique–hyper أو فوق ـ سياسي أو إذا ما كانت كلمتا "إتيكا" و"سياسة" ـ وذلك يذهب بنا بعـيداً جـداً ـ هما الكلمتان الملائمتان دائماً أكثر من غيرهما لتسمية هذه الضـرورة الأخرى، اللينة أو القاسية، هذه الضرورة القاسية intraitable للآخر بالتحديد...

امبيرتو إيكو: من "الأثر الأدبي المفتوح" إلى "بندول فوكو"

حوار: جان جاك بروشييه - ماريو فوشكو



تقديم:

أجرى جان جاك بروشييه وماريوفوشكو هذا الحوار مع الناقد والروائي الإيطالي امبيرتو إيكو، وقد نُشر ضمن ملف خصصته له (ماغزين ليترير) في عددها 262 لشهر فيفري /شباط 1989.

وإيكو أستاذ جامعي وباحث مختص في السيميولوجيا (علم الدلالات)، له العديد من المساهمات الهامة في هذا المجال ونذكر منها على سبيل المثال كتابه **الأثر الأدبي المفتوح** الصادر سنة 1962.

وهو كذلك صاحب تجربة روائية متميزة، فقد نفد من روايته الأولى اسم الوردة التي كتبها وعمره يقارب الخمسين عاماً، مليونا نسخة في إيطاليا وتسع ملايين نسخة خارجها؛ كما لاقت روايته الثانية بندول فوكو الصادرة سنة 1988 في إيطاليا رواجاً لا مثيل له.

ويستعرض إيكو في هذا الحوار جوانب من مسيرته الثرية، فقد انتقل من دراسة الجماليات القروسطية إلى كتابة الرواية مروراً بالسيميولوجيا، كما

يبدي رأيه حول بعض القضايا الهامة مثل علاقة الكتابة التنظيرية بالكتابة الإبداعية...

الحوار:

- كيف انتقلتَ من التاريخ إلى السيميولوجيا؟

- من الأفضل القول كيف جئت من تاريخ الجماليات وهو موضوع أطروحتي للدكتوراه إلى السيميولوجيا. هناك ثلاثة أسباب، السبب الأول هو أنني عندما كنت أدرُس الجماليات القروسطية كنت على اتصال بكتّاب وفنانين طليعيين مثل بوليز Boulez وستوكهوسين Stockhausen ولوسيانو بيريو Luciano Berio. ومن خلال دراسة الجماليات القروسطية تعرفت على جيمس جويس الذي انطلق من دراسة القديس توما الاكويني لبناء شعرية طليعية. من القديس توما الاكويني إذن إلى جويس كانت الخطوة طبيعية تقريباً.

إنها مسألة تتعلق بالرجوع إلى الأصل، إن الانتقال من جماليات القرون الوسطى إلى الطليعية هو من طبيعة الأشياء، وهو ما يقيم العلاقة بين أحلامي المتعلقة بالماضي والصلات التي كانت تربطني بالحاضر. ومن هنا تولد إشكالية *الأثر الأدبي المفتوح*. لكن في نفس الوقت، لأسباب عملية، بدأت العمل في البرامج الثقافية للتلفزة الإيطالية فوجدت نفسي إزاء تقنية وسائل الاتصال والقصص المصورة والروايات البوليسية. وجدت نفسي إذن في حالة سيكزوفرينية تقريباً. أنطلق من جهة من القرون الوسطى للوصول إلى الطليعة، وأمام الطليعة وجدت نفسي إزاء عالم وسائل الاتصال، وهو ما كان في نظر أدورنو وفلاسفة مدرسة فرانكفورت أمراً شبيهاً بالمواجهة بين الله والشيطان.

لكن الأمر بالنسبة لي كان بالعكس يتعلق بحقيقتين من حقائق عصرنا. غير أن هذه السيكزوفرينية لم تزُل ولم أكن أعرف كيف أقيم العلاقة بين هاتين الحقيقتين المختلفتين.

كانت السيميولوجيا المكتشَفة عبر كتابات جاكوبسون من جهة وكتابات بارت الأولى من جهة أخرى هي الحافز بالنسبة لي: كانت توفر لي إمكانية استعمال طريقة تتيح الحديث عن شيئين معاً وتبيّن الوجهين باعتبار أنهما يتعلقان بنفس الحقيقة. قد يبدو الطريق ملتوياً لكن الأمر في الواقع كان بالنسبة لي سهلاً تماماً. إنه نفس المسار الذي اتبعه رولان بارت: ميشليه من جهة وبريجيت باردو من جهة أخرى. ولنذكر بهذا الصدد *الكتابة في الدرجة صفر* و*أساطيريات*. وقد سحرتني حقاً كتابات رولان بارت.

- في ذلك الوقت كانت السيميولوجيا في الحقيقة في طور التكوّن ولم تكن قد ترسخت بعد.

- في الحقيقة، إنّ ما كان في طور التكوّن في ذلك الوقت هو السيميولوجيا المعاصرة. فالسيميولوجيا في الواقع تعود إلى وقت بعيد ربما إلى ألف عام أو ألفين. لا يتعلق الأمر طبعاً مع الرواقيين بسيميولوجيا وسائل الاتصال، رغم أن السفسطائيين لم يكونوا مغفّلين إلى هذا الحدّ بخصوص هذه المسألة. إن القواعد الأساسية لدراسة العلامات كانت موجودة سلفاً. وكانت الأعمال التي قمت بها خلال السنوات اللاحقة تهدف بالضبط إلى الإمساك بالخيط. وكنت أريد معرفة سبب انقطاع هذا الخيط في فترات معينة من التاريخ. أما فيما يتعلق بالجانب الثاني من السؤال، فإنه يمكن القول بأن السيميولوجيا لم تترسخ إذا قصدنا المعنى الوضعي لكلمة علم، وبما أنها علم إنساني وجانب من الفكر الفلسفي، يمكن القول بأنه بقدر ما توجد سيميولوجيات توجد فلسفات. وليس هناك ما يدعو للاستنكار.

ما أخذه سقراط على السفسطائيين، في النهاية، هو الاهتمام بوسائل الاتصال؟

- نعم، لكن سقراط كان يجعل منهم موضوعاً للاستهزاء. لكن ما الذي كان يفعله هو نفسه غير الاستعراض الإعلامي الباهر؟ إن المحاورات هي إخراج مسرحي لعملية الإقناع، وسقراط هو الذي يمسك بكل خيوط البرهنة.

ومع ذلك كان سقراط يُعتبر أيضاً في تلك الفترة من ضمن السفسطائيين. في سياق تاريخي لاحق، وقع السفسطائيون ضحية لمحاكمة سيئة. لكن إذا ما أعدنا اليوم قراءتهم نتبين أنهم قد فهموا العديد من الأشياء الأساسية: أساليبَ الخطاب السائدة في مجتمع ما، لنقل المجتمع الديمقراطي حيث يجب إقناع الآخرين للحصول على موافقتهم: ومن جهة أخرى ربما كانوا مهيئين لتقديم خدماتهم إلى أناس مستعدين لدفع الثمن مثل كيسنجر أو كبار علماء علم الاجتماع الأمريكي المرتبطين بكبار الصناعيين وتجّار النفط؛ إنه في الحقيقة لم يتغيّر شيء كبير.

إن سقراط يختلف إذن عن السفسطائيين لأنه لا يبيع معرفته. ولكن ذلك لا يعود إلى أن معرفته أو طرقه في البرهنة تختلف كثيراً عن معرفة وطرق السفسطائيين. فالطريقة التي اتبعها سقراط لإقناع مينون Ménon لا تختلف عن طريقة البرهنة عند السفسطائيين. إن الفرق يكمن إذا شئت في أن سقراط يموت ولا يبيع نفسه. إنه إذن فرق أخلاقي.

- من أين يمر خيط السيميولوجيا هذا؟ هل عبر النحويين في القرن السابع عشر، عبر (بور- روايال) Port- Royal؟

- لنستعرض المراحل الأساسية. إن الرواقيين دخلاء يعملون في أثينا، وهم في الأصل ساميّون قادمون من مستعمرات فينيقية فهم مزدوجو اللغة. وقد ظهر بالفعل مع الرواقيين أساساً في الحضارة اليونانية من لا يتكلمون اليونانية، وهم البرابرة (أي الغرباء)، وظهر مع هؤلاء الفرق بين المدلول والدّال بالمعنى السوسيري تقريباً. وفكرة وجود مرجعيات وراء اختلافات الدّال في اللغات المختلفة تحيل على مدلولات قد تكون متماثلة.

من الممكن أن يحمل البرابرة الذين لا يفهمون أصوات اللغة اليونانية نفس الفكرة في رؤوسهم هم واليونانيون. لكن ليس هذا فقط ما ندين به لهم. لقد وضعوا بالفعل نظرية سيميائية أكثر تعقيداً. أعني أنه كان يجب انتظار الدخلاء ـ أي أناس يمتلكون تجربة التقاطع الحضاري ـ كي يبدأ تفكير نقدي حقيقي حول اللغة.

المـرحلة الثانية هي مرحلة القديس أوغسطين الذي أدمج في حسابه كل مسـائل العالم المسيحي الجديد تجاه الكتابات المقدسة وطرح السؤال التالي: مـاذا يعني التأويل؟ وهكذا أخذ يبني نظرية للتأويل النصّي حديثة بصورة عجيبة وتبدو قريبة أحياناً من نظرية فتغنشتين.

كـان الرواقـيون يعرفون لغتين في حين أن القديس أوغسطين لم يكن يعـرف إلا واحدة وهي اللاتينية. كما أنه لم يكن يعرف اليونانية إلاّ قليلاً، وكان يجهل العبرية تماماً، لكنه كان يحاول أن يفهم كيف يمكن المقارنة بين ترجمتين.

ثـم جـاءت مـرحلة العصـر الوسيط، وكانت هذه الفترة أساسية جداً باعتـبارها فـترة تفكـير فـي العلامـات واللغة. ويمكن أن نذكر أبيلار Abélard أو روجيه باكون. لكن لنمر إلى فترة انفجار نظرية العلامات في القـرن السـابع عشـر مع الإنكليز والألمان؛ ففي تلك الفترة نلاحظ بروز مجموعـة كاملة من الاصطلاحات النقدية: سيميولوجيا، سيميوطيقا، سيمنتولوجيا. وينبغـي هـنا ذكر هذا التاريخ: 1690، تاريخ صدور كتاب بعنوان *مقالة حول الفهم الإنساني* لـ لوك Locke. وينتهي الكتاب بالقول إن العلم ينقسم إلى ثلاثة أصناف: علم الأخلاق، الفيزياء، السيميوطيقا. ويدرج لوك ضمن السيميوطيقا أشياء عديدة مثل المنطق ونظرية المعرفة. كما أنه يكتب الكلمة باليونانية: sémiôtiké.

ويتواصـل ذلـك فـي القرن الثامن عشر. وما علينا سوى إعادة قراءة الـنظرية السيميائية في الموسوعة أو مقالة الاستعارات Traité des Tropes لـ دومارسيه Du Marsais. كما ينبغي ذكر أعمال فيكو في إيطاليا بين القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر وكذلك لايبنيتز.

يـبدو أن ازدهـار نظرية العلامة بدأ يتناقص نوعاً ما في القرن التاسع عشـر. ورغـم وجود الايديولوجين في بداية القرن مثل دستوت دوتراسي Destutt de Tracy فإن كونداياك Condillace قدّم قبلهم تحليلاً غنياً جداً لمختلف أصناف العلامات في الحياة النفسية.

وقريباً منا، لا يجب أن ننسى أن هوسرل كتب دراسة بعنوان: "سيميوتيك" Semiotic. وفي القرن العشرين أخذت الفلسفة كلها بشكل ما تدور حول مسألة اللغة مع رسل Russel وفتغنشيتين. كما تحدث كاسيرر Cassirer أيضاً عن السيميوطيقا.

تتمثل المسألة إذن في القيام بجينيالوجيا لهذا العلم (أي البحث عن النسب والأصل). خلال ألفي عام كانت المسائل المطروحة هي نفسها، لكن غالباً ما وقع كبتها، والسؤال الهام هو: لماذا هذا الكبت؟ لماذا وصلنا في فترات معينة إلى هذه الفكرة القائلة بأنه يمكن صياغة الفلسفة كلها في مصطلحات سيميائية؟

- هل تعتقد الآن أن مجال الفلسفة ومجال السيميوطيقا يلتقيان تماماً؟

- لا. يجدر التمييز بين سيميوطيقا عامة وسيميوطيقا خاصة وسيميوطيقا تطبيقية. السيميوطيقا العامة هي شكل من أشكال الفلسفة. وقد أذهب إلى القول بأنه الشكل الوحيد، لكنني متسامح في النهاية. السيميوطيقا العامة فلسفية باعتبار أن مفهومين مثل: علاقة أو تواصل ليسا معطييْن تجريبيين، بل يجب فرضهما لا تركيبهما، يجب فرضهما حقّاً.

ثم هناك السيميوطيقا الخاصة التي يمكن أن تبلغ مرتبة علم شبه صحيح مثل سيميوطيقا مورس، علم الصوتيات، سيميوطيقا إشارات الطرقات، الأرصاد الجوية، الصوّاتة phonologie. هناك إذن أرخبيل كامل من الأشكال التي تتراوح بين أعلى درجات التأكّد وأعلى درجات التخمينية.

بعد ذلك هناك ما أسميه السيميوطيقا التطبيقية مثل السيميوطيقا المطبقة على النقد الأدبي. حدث أني أثرت استنكار أصدقائي حين قلت لهم إنه لا توجد سيميوطيقا للأدب. لكن توجد نظريات سيميائية للأدب. عندما أقول: هناك سيميوطيقا عامة تمثل فرعاً من فروع الفلسفة فإنني أعني الفلسفة منذ أن اعتبر أرسطو اللغة كأساس لميتافيزيقا الكائن. وعندما يقول إن الكينونة هي ما نقوله بطريقة مختلفة فإنه يؤسس مفهوم الكينونة على اللغة.

– لننتقل إلى نوع مختلف تماماً من الأسئلة. كيف يمكن الانتقال من نشاط الفيلسوف أو المختص في السيميوطيقا إلى نشاط الروائي؟

– يمكنني الإجابة بمزحة: مثلما يقع الانتقال من العمل كطبيب أو محام نهاراً إلى ممارسة الحب ليلاً. إننا كائنات لديها ما يكفي من المرونة كي تستطيع القيام بالأمرين معاً.

لكن هذه الإجابة قد تعود إلى وهم شعرت به في المرة الأولى التي حاولت فيها أن أروي قصة. كنت أعتقد حقاً وبكل صدق أني أقوم بشيء مختلف. هكذا لأتسلّى كنت انتقل من عملي كمنظّر إلى نشاط آخر يتمثل في رواية القصص. إنه إذن ما يشبه الفراغ، لكنني أدركت في الواقع كلما كنت أتقدم في هذا النشاط أنني استعمل بالضبط نفس المواد التي أستعملها في مجال تفكيري الفلسفي. بالإضافة إلى ذلك تم العثور فيما بعد في روايتي الأولى، كيف يُقال...؟ على رموز لمبادئي السيميائية. إذا كنت إذن غير مدرك فإن الأمرين كانا في الواقع مرتبطين حقاً.

وأعتقد الآن أنني فهمت ما يوجد من اختلاف ومن تشابه بين هذين الشكلين من النشاط. ويتعلق هذا الأمر بالاختلاف الذي لم يقع تفسيره أبداً بين "الكتابة الإبداعية" و"الكتابة غير الإبداعية"، كأن شكسبير كان مبدعاً في حين أن كانط لم يكن كذلك! كأن أرسطو وأفلاطون لم يكن لهما نشاط معين أي كتابة إبداعية ولـ سوفوكل مثل هذا النشاط!

هناك في الواقع دافعان أو لحظتان في الكتابة مختلفتان للغاية. لنسمّهما (أ) و(ب) دون أن نعتمد مباشرة التمييز بين كتابة إبداعية وغير إبداعية، شعرية وغير شعرية أو كذلك فلسفية، فنية، إلى غير ذلك.

لنسمّ اللحظة الأولى (أ) وهي التي يطمح فيها الكاتب إلى حلّ مشكلة أو عقدة، وإلى أن يعرف ماذا تعني المعرفة، الخير، الكينونة، العالَم.

وهكذا يحاول بلوغ أقصى حدّ ممكن من الوضوح، وبعد ذلك يقضي حياته في الدفاع عن استنتاجاته وفي تفسيرها قائلاً: هذا ما أردت التعبير عنه بالضبط. وإذا قدّم أحد ما تأويلاً لكتاباته يبدو له خاطئاً، قال له: إنك لم

تفهــم شيئاً. في هذا الصنف (أ)، هناك إذن الكتّاب المهتمون بحلّ عقدة ما والدفاع عن استنتاجاتهم ضد كل تأويل خاطئ.

ويوجـد ضـمن صنف (ب) الكتّاب المهتمون بتصوير التناقض والذين يرفضـون إزاء القـارئ اتخـاذ موقف. هكذا يمكن لـ شكسبير أن يقول: أخرجت مسرحياً دراما هاملت، مشاكله. لا تسألوني إن كان على صواب أو على خطأ.

قصصـت عليكم هذه القصة ولكم أن تستنتجوا. لو كنت أريد إبداء رأي فـي الأخـلاق أو العلاقـات التي يمكن أن تكون لنا مع الأب، لكتبت بحثاً ولكان الأمر مختلفاً. لكنني كتبت دراما، فأنا أنتمي إذن إلى الصنف الثاني. ويمكن أن نسمي الصنف (ب) صنفاً مبدعاً والصنف (أ) صنفاً فلسفياً. لكن ضمن أي صنف سنضع أناساً مثل كيركيغارد؟ وهكذا فإن التمييز يبيّن جيّداً هـذه المـراوحة بين هذين النوعين من النشاط. بهذه الصورة عندما أكتب أشـياء تتعلق بالسيميولوجيا فإني أكتب كي أعرض وأبيّن أطروحة وإذا لم تفهمها فأنت مغفَّل. لكن إذا كتبت رواية ولم تفهمها وحاولت أن أشرحها لك فإنني أنا المغفَّل.

وفعلاً في هذه الحالة الثانية إذا كنت أكتب الرواية، فإن ما علي أن أفعله هو عرض التباسات وإلاّ لكنت كتبت بحثاً لا رواية.

- لكـن ألا تعـتقد أن ممارسة الأشكال السردية يمكن أن تمثّل تقريباً مرحلة نحو الرواية؟

- لا. قطعاً لا. لا أعتقد ذلك، وقد كانت نيتي حسنة تماماً علماً بأنني قبل الشروع في روايتي الأولى، كنت مقتنعاً بأني لن أواصل الكتابة أبداً، وبأني إجمـالاً أنتمي إلى ذلك الصنف من النقاد أو المنظّرين الذين لا يشتكون من وضعهم ككتّاب غير مبدعين.

ذلك أني لم أعتبر أبداً أن ممارسة التنظير دليل على نوع من العجز في مجـال الإبداع. إنه عمل من نوع آخر. ولأقلْ إنه لو كان لي حلم فهو أن أصبح أرسطو مثلاً. على أيّ حال، لم أكتب مرغماً.

– ما الذي حدث إذن؟ قرّرت يوماً هكذا قائلاً: سأكتب رواية؟

– نعـم، قـرّرت ذلك. زارني يوماً ما أحد ما واقترح عليّ تأليف كتاب ضمن سلسلة مخصصة لرجال سياسة وفلاسفة ولمن يُطلب منهم أن يقصّوا قصصاً. ورفضت لأني لم أفكر أبداً في كتابة رواية، كنت أعتقد أنني عاجز عن تأليف حوار، وللتخلص قلت على سبيل المزاح: "إذا كان علي أن أكتب روايـة بوليسـية، فإن أحداثها ستدور في العصر الوسيط بحضور رهبان وسيبلغ عدد صفحاتها السبع مائة على الأقل".

ثـم عدت إلى البيت وقلت في نفسي في ذلك الحين: "لكن في الواقع، لِمَ لا؟ ورحـت أبحـث عن كراسٍ قديم ــ كراس قديم كالعادة مرسل من قِبَل جوزيف جيبير ــ، ووجدت مثلاً أنني كنت سجلت سلسلة من أسماء الرهبان لرواية بوليسية.

– إذن كانت هذه الفكرة تشغلك مسبقاً؟

– لا، لا. لـيس ذلك إطلاقاً.. في النهاية، مثلما هو الحال عندما نبدأ في حـلّ الكلمات المتقاطعة ــ مع جرعة من الويسكي بين منتصف الليل والساعة الثانية صباحاً ــ لكن الأمر لا يتعدّى ذلك.

بعـبارات رومنسية ينبغي الحديث عن إلهام مفاجئ لا أؤمن به. ثم إنه يصـعب الحديث عن الإلهام في حين أنني منشغل بفكرة حملتها معي أكثر مـن عـام واضـعاً ترسيمات وتخطيطات وأفكاراً حول الفضاء والمكان والمـتاهة، لكـنها لا تذهب إلى أبعد من ذلك. قمت بكل ذلك دون أن أكتب كلمة طبعاً.

– فـي ذلك الوقت، كان يمكن أن يبدو لك العمل الذي كرّست له نفسك قريباً ممّا يقوم به كاتب مثل كالفينو؟

– من الصعب الإجابة. كالفينو هو الروائي الذي يعجبني أكثر من غيره، وهـو صديق ناقشت معه في تلك السنوات على سبيل المثال مسائل تتعلق

بالبنـــية الروائية ومسائل تتعلق بالتاروت tarots. و كالفينو هو أيضاً أول من اقترح عليّ جمع بحوثي فيما سُمّي بـــ *الأثر الأدبي المفتوح*.

– رغم ذلك يوجد بين مؤلِّف le Baron Perché ومؤلِّف *اسم الوردة* وجـــه شبه ولو أن ما تكتبه مختلف كثيراً. في المنطق هناك تقريباً نفس الفكرة عن الأدب.

– الفرق هو أن كالفينو يأتي أوّلاً.

– بعـــد مرحلة التخطيطات تلك، مررتَ إلى مرحلة تنظيم الكتابة؟ لكن التخطيطات بطبيعتها تتبع التنظيم؟

– نعـــم، يمكن القول بأن الأمر كان يتقدم بشكل مواز. هناك الكتابة من جهة وعملية التنظيم من جهة أخرى.

– لكـــن فـــي *اسم الوردة* مثلاً لا شيء يُترك للصدفة والأشياء تتوافق بدقة.

– صـــحيح أنـــنا نكتب حسب هدف، لكن بما أن كتابة رواية ليست أوّلاً مســـألة لغة، وأن اللغة تلعب دوراً ثانوياً، فإن المسألة تصبح مسألة بصرية وبنيوية ومسألة حيّز. لماذا لا توجد في إيطاليا تقاليد كبيرة في الرواية؟ لأن الإيطاليين بلا شك حاولوا كتابة الرواية معتقدين أن المسألة تتعلق بالوضع المدني. في إيطاليا ساد الاعتقاد بأن للرواية علاقة ما بالشعر.

– لكن ربما لهذا السبب قيل أحياناً إنك لستَ روائياً إيطالياً.

– نعـــم، ربمـــا أكـــون شـــيئاً مـــن قبـــيل روائـــي انكلو ــ فرنكو ــ كوسموبوليتي.

– إنك في رأيي مع ذلك تقترب من فلوبير على الأرجح.

– لكـــن أيّهـــم تعني؟ بوفار وبيكوشيه؟ أو لنقل بوفاري وبيكوشيه. إذا كـــان ذلك في نيويورك سنقولBowery and Pécuchet لأن la Folle de Chaillot يمكن أن تكون Madame Bowery.

– هـــذا يجـــرّنا نحـــو الآثـــار الفنية المقلّدة وكتابك Pasticehs et Postiches، فما الذي يجعل الأثر المقلّد اختصاصاً ضرورياً للكتابة؟

– هو ذات السبب الذي يجعل كل رسّام جادّ يقضي السنوات الأولى من حـــياته فـــي المتاحف، لنسخ أعمال الرسامين الكبار. هذا بالضبط ما اعتقده بروست أيضاً، وقد سبق أن بيّن ذلك.

– لـــنعد إلى هذه المجموعة Pastiches et postiches ، هناك بُعدٌ نتعرف عليه بالفعل في الروايات وهو الهزل الكاشف تماماً.

– مثلاً في ذلك النص المقلّـــد لـــ مالينوفســـكي(*) أو في " Les Trois Chouettes" وهو الأجدّ، وهو ربما أيضاً النص الذي تذهب فيه السخرية إلـــى أبعد حدّ. على أي حال قد يمكن القول بأن الخاتمة هي خلاصة *بندول فوكو*. يمكننا أن نجد كل شيء في نص ما شرط ألاّ نكنّ له الاحترام.

– أيّ منزلة تولي للسخرية كوسيلة المعرفة؟

– الســـخرية هي قبل كل شيء دليل على الكرامة. يقول Villiers de l'Isle Adam تقريـــباً: الحياة فظاعة، لنترك لعبيدنا الحرص على أن يَحْيَوْها. الســـخرية هي مادة متصنعة جداً لقول العكس كي لا نقول ما يقوله بالضبط كل الناس.

لكـــن ربما هناك وظيفة أكثر عمقاً لهذه الصورة البلاغية. السخرية هي صورة غامضة تفترض معرفة الحقيقة كي تفهم أنك تسخر حين تقول عكس الحقـــيقة. إن الســـخرية صورة غامضة فهي إذن صعبة. إذا حدّثتَ أحداً لا يعرف الحقيقة فليس بوسعه أن يدرك أنك تسخر. لكن إذا ارتبطت السخرية

(*) "الصناعة والكبت الجنسي في مجتمع من سهل الـــ (بو)".

باستراتيجية أسلوبية متطورة جداً بحيث يستحيل عدم الإقرار بالسخرية فإن السـخرية تصبح وسيلة باهرة للتركيز على الحقيقة ويمكن أن يصبح ذلك أكبر استراتيجية للإقناع.

السـخرية هي صورة غامضة لأنها في الدرجة الأولى تتعدّى اللغة. إذا قلتُ لغبيّ: "أنت ذكي جداً، سيدي" فإن اللغة تعبّر حرفيّاً عمّا تقول. فالمسألة ليسـت مسألة معرفة لغوية كي نفهم السخرية، خلافاً لأسلوب قلب المعنى oxymoron إذ تبيّـن كـل قوانين اللغة أن الأمر يتمثل في تجميع أشياء متعارضة.

فـي السـخرية عليك أن تعرف أن الشخص غبيّ لتفهم أن من السخرية القـول بأنه ذكيّ. إنها تقع عند تُخْم النص وخارجه وتفرض منطقياً إدخال معـرفة للعالم وإيجاد اتفاق بين المتكلّم والمتقبّل حول طبيعة العالم، ضمن قوانين اللغة.

لكن عندما تتمكن اللغة من التركيز عن طريق وسائل لغوية محضة على السـخرية كسـخرية، فإنه بإمكانك أن تخلق عالماً كاملاً. إذا قلتُ لـ ألبير انشـتين: "إنـك ذكي جداً سيدي"، ولكن إذا كنت مركّزاً في السياق اللغوي علـى السخرية فإني أجبرك على لاشك خلافاً لكل فكرة بديهية في أن ألبير انشتين غبي. إن استراتيجية جيدة للسخرية إذن تطرح نفسها بهذه الصورة يمكن أن تكون وسيلة إقناع في منتهى الأهمية تصل إلى حدّ تغيير المعرفة المتعلقة بطبيعة العالم نفسها.

- فـي نفـس الوقت تفترض السخرية حدّاً أدنى من التواطؤ من قِبل المخاطَب.

- نعم، لكن تستوجب هذا التواطؤَ كلُّ صورة بلاغية وكذلك الاستعارة. وتفرض كل صورة بلاغية منطقياً، استعداداً على الأقل من قِبل المتقبّل وإلاّ يقع السقوط في اللاتواصلية.

لكـن السخرية تفرض أيضاً منطقياً أن يكون هذا التواطؤ مؤسساً على معـرفة مشـتركة لما يُعتقد أنه واقع الأشياء، وهو ما يجعل المسألة بالغة

الصـــعوبة، لأن حلم كل تفسير بلاغي وكل تفسير سيميائي هو تفسير اللغة بمعزل عن وضع العالم.

لكـــن السخرية تستخدم وضع العالم. ما عدا في المثال الذي ذكرته حيث تحملك السخرية ــ بما أنها معلنة في النص ــ كسخرية على الفهم أن العالم هـــو عكس ما أقول. إذا كنتُ قادراً على صياغة خطاب حيث يُعتبر القول التالـــي: "كان نابوليون جنرالاً عظيماً!" قولاً ساخراً، فستكون مقتنعاً خلافاً لكـــل فكـــرة بديهية خارج لغوية extralinguistique بأن نابليون لم يكن جنرالاً عظيماً.

- ذلك يعني أن السخرية هي انتصار اللغة؟

- نعـــم، فـــي الدرجة الثانية، لكن في الدرجة الأولى هي هزيمة اللغة، لأنها اللحظة التي تكون فيها اللغة مجبرة على مواجهة واقع العالم.

ويمكنها في مجتمع قادر على التعرف على إشارات السخرية أن تصبح انتصار اللغة.

- كما هو الشأن في Pastiches et Postiches.

- أنتَ ذكيّ جداً، سيدي.

- لن نتخلص من هذا الأمر أبداً.. هناك كلمة تعترضنا في كل ما كتبتَه، إنها كلمة "مكتبة". ماذا تعني المكتبة بالنسبة لك؟ الطبيعة؟

- سأقص عليك قصة أعتقد أنني قصصتها في حاشية *اسم الوردة*.

اتهمتني زوجتي بينما كنا في الغابة نوقد النار بالأعشاب بأنني لا أعرف كـــيف أنظـــر إلـــى الشرر. ثم عندما اطلعتْ فيما بعد في *اسم الوردة* على وصف الحريق قالت لي: "لكنك حقاً تعرف كيف تنظر إلى الشرر." أجبتها: "كلاّ، بل أعرف كيف يمكن لراهب أن ينظر إليه".

كـــان ذلـــك صـــحيحاً وغير صحيح. في الواقع كنت مع ذلك قد رأيت الشرر، لكنني لم أكن في ذلك الوقت أميل إلى تسجيل تجربتي.

ذلـــك يعني أنني قبل أن أروي تجربتي أحتاج إلى تصفيتها عبر العلاقة بتجارب أخرى معيشة من قِبل الآخرين.

فـــي روايتـــي الأخـــيرة هـــناك فصلان أجمع النقّاد على أنهما خاطئان بالتأكيد، وأنهما هوليوديان، والحال أنهما الفصلان الوحيدان الأصيلان حقاً، واللذان يحملان تجربتي المباشرة. إننا نحتاج باستمرار إلى اختبار تجربتنا عبر تجارب الآخرين. بهذا المعنى نستطيع القول بان المكتبة هي.. كيف أقــول..؟ نــوع من الرِّمامة prothêse للتجربة ولا يمكن لها بالطبع أن تعوّضـــها؛ لا يمكن للرّمامة بأيّ حال من الأحوال أن تعوض حقاً عضواً ما.

(...) ما هي الضمانة الوحيدة التي تؤكد أنك كنت بروست أو واحداً من الذيـــن استولوا على الباستيل؟ إنها المكتبة، إنها ذاكرة الإنسانية. يمكنك أن تغيـــب، لكـــن الإنسانية تحفظ ذاكرتها وتمثُل أنتَ في ذاكرتها سواءٌ أكنتَ بروستأو أيّ شخصية أخرى.

ربمـــا يمكنـــنا القول إذن كما فهم ذلك بورخيس: إن المكتبة مادة بديلة ersatz، بديل (..).

يقول دانتي في نهاية **الكوميديا الإلـهية** بأن تجلّي الإله ينبسط ككتاب، " si squaderna".

(...). لكن هناك آلهة حلولية أو أَحَديّة pantheists وأفلوطينية وبوذية لـــيس لها قطعاً القدرة الكاملة. إنها فقط مكتبات كبيرة، حصيلة منظّمة من المعرفة.

وبالنســـبة للإنســـان الحديث تمثل جولة في أعماق مكتبة كبيرة الرؤية المحسوســـة الممكـــنة (...). مـــن هنا أتت فكرة حرق المكتبة لتدمير الإله (...)، فقد دمّر الخليفة مكتبة الإسكندرية وأحرق المحقّقون النازيون الكتب.

فإذا دمّرتَ الكتاب، لن تكون لك حقيقة، لن تكون لك تيولوجيا.

- أنـــتَ تذهب إلى أبعد مما ذهب إليه بورخيس فهو يقول إن المكتبة هي العالَم (...).

- نعم، لكنني هذا المساء لأول مرة أقول ذلك بعد أن دفعتني أسئلتك إلى هـذا الأمـر. لكـن على كل حال ربما يكون ذلك دور المقابلات فالوظيفة الملعونـة للمقـابلات هي التمكن من قول أشياء مدهشة لا نملك الشجاعة الكافية للتعبير عنها في حالات أخرى.

المكتبة في *اسم الوردة* هي شخصية من بين الشخصيات وما تقوله أنت: المكتبة = الإله(...) هذا بالضبط ما نجده في الكتاب.

- المكتبة في *اسم الوردة* هي الإله فهي إذن الشخصية المركزية.

- فـي روايتي الأخيرة هناك شخصية تجيب على سؤال من هذا النوع بقولها: "هل تعتقد؟" وأعتقد أنني قلت آنفاً في القسم الأول من المقابلة إنه لا يجب على الكاتب أن يقدم أ ويدعّم تأويلات معينة.

- أنا موافق لكن ذلك لا يمنع الكاتب من عرض مقدّمات.

- نعـم، لكـن المقدّمـات في هذه الحالة هي الكتب. وإذا أخذتَ بعين الاعتبار كتابي بكامله وجدتَ بالتأكيد مكتبةً. لقد كتبتُ دراسة حول الصيغة الرمـزية lemode symbolique ضمن كتابي *السيميوطيقا وفلسفة اللغة*. وأقول في هذا النص بأن الصيغة الرمزية تختلف عن الاستعارة.

ظاهـرياً تـبدأ الاستعارة ـ وإن كان ذلك لا يصح في كل الحالات ـ عندما لا يمكنك أن تباشر الملفوظ énoncé حَرفيّاً.

"ارتمى الأسد في المعركة": إن المقصود هنا طبعاً هو هكتور وهو رجل ولـيس أسداً، فهي استعارة، وخلافاً لذلك تنشأ الصيغة الرمزية عندما تنطق الملفوظ أو مجموعة الملفوظات حرفياً، لكنك تدرك في لحظة ما أن التركيز على جانب ما أو تفصيل ما مُبالغٌ فيه تماماً.

وهكـذا يمكـن أن نتساءل: لماذا يقع التركيز إلى هذا الحدّ على وصف المكتبة؟ حسناً فهمت، أنا موافق. أنتَ قلت إننا في مكتبة متاهية، لكن لماذا يقع التركيز على الأمر إلى هذا الحد؟

كـــان القديـــس أوغسطين أول من فسّر أنه عندما تركّز الكتابة بصورة غامضـــة على أشياء يريد اقتصاد الخطاب أن تكون سريعة، يجب إذن أن نشتم معنى رمزياً..

وإذا كـــان بالنســـبة لك حضور المكتبة في روايتي يتعدّى كل معقولية اقتصادية، وإذا كنت تعتقد بعبارة أخرى أنمه كان بإمكاني أن أكتب روايتي وأن أصـــف المكتـــبة لكن بتبسّط أقلّ، فإنه يحق لك الاعتقاد بأنها رمز أو حكاية رمزية allégorie تتعلق بشيء آخر.

إن الخطـــاب ينمو ويتسع عندما يخرُق قوانين الاقتصاد وقد ذكرت مثال *ســـيلفي* لـــــ جيرار دونيرفال، فالمسألة الأساسية في هذا العمل تتمثل في العلاقة بين الزمن والذاكرة. ففي هذه الرواية يقرر رجل ما العودة في يوم من الأيام إلى قرية طفولته، هذا الرجل ينظر إلى الساعة دائماً على رقّاص مكسور. إن المسألة الهامة في الواقع هي مسألة رحيله، ويمكن أن نتساءل لماذا خصّص الكاتب ثلاث صفحات لوصف الساعة وهي مسألة غير هامة؟ هناك فعلاً شيء من قبيل التبذير.

إزاء هـــذا التبذير للطاقة السردية وهذا الخرق لقوانين الاقتصاد يتساءل القـــارئ عـــمَّ يتحدث الكاتب. ويتبيّن إذن أن الأمر يتعلق بالـــ (فالوا)، بلد طفولته وأن ما يريد التحدث عنه هو الزمن الذي توقّف والزمن الذي سيتمّ استرجاعه.

إن مـــا يحرّك عملية التأويل الرمزي هي الفجوة الحقيقية الموجودة بين الكمـــية الدنيا التي يتطلبها الاقتصاد السردي والكمية القصوى التي يبسطها الكاتب.

تلـــك هي بالنسبة لي مسألة المكتبة. وإذا اعتبرتَ أن الحيّز الذي تحتله المكتـــبة كبـــير جـــداً فإن الأمر واحد بالنظر إلى مسألة الساعة في كتاب نـــيرفال؛ إن الأمر يتعلق بشيء آخر. وارتكازاً على البيانات خارج النصية extratextuelles التـــي قدّمناها هذا المساء يمكننا القول بأن المقصود هو الله.

لننظر إلى كاتب مثل هيمنغواي، إنه مقتصد بصورة عجيبة فأسلوبه يتمثل في الاقتصاد. لا علاقة للأسلوب إذن بتبذير الطاقة.

يمكننا فقط أن نتساءل لماذا يفتح الكاتب قوسين؟ لماذا يحدثنا فجأة عن شيء آخر؟ لماذا يعني عند الاقتضاء كلمةً بكلمة أخرى؟ مثلاً عوض أن يقول "كرسي" يقول "عرش" ذلك أنه يريد أن يشير إلى أن هناك شيئاً يستدعي التأويل. إذا قيل لي: السيد فلان جالس على منبر أو عرش عوض أن يقال لي إنه جالس على كرسي، فإنه يجب التنبؤ على الأرجح بأن لهذا الشخص خاصية ما عليّ أن أحاول فهمها.

إن البلاغة هي دائماً تبذير بالنسبة للاقتصاد المرجعي العادي.

- لكن أليست إضافة الكاتب بالضبط هي التي تجعل نصّه مختلفاً عن مجرّد تقرير؟

- هذا يرجعنا إلى ما كنا نقوله حول الفرق الموجود بين نص أعرض فيه فكرة وتأويلاً وأدافع عنهما، ونص من صنف آخر أترك فيه المجال لتأويل القارئ. ففي نص فلسفي أو علمي، عليّ أن أخفض إلى أقصى حدّ مقدار التأويل بحيث لا تكون هناك إمكانية للشك حول ما أريد قوله. فإضافة الكاتب تتمثل في خرق هذا الاقتصاد بإدخال عناصر أسمح لنفسي من خلالها بإعطاء تأويلات.

ففي نص لـ كانط لا يمكن القول بأنه استخدم كلمة ما ليوحي بفكرة ما. فهو يفرض فكرة واحدة وفكرة واحدة لا غير. وإذا قلنا بخصوص نص أدبي، نص لـ بروست مثلاً: "تم استخدام هذه الكلمة للإيحاء بتلك الفكرة" سيجيب الكاتب إذا ما كان أميناً: ربما، فهو لا يدري، قد يكون الأمر صحيحاً أو خاطئاً لكن التأويليْن صحيحان.

إن مثال وحلم كل كاتب بحوث هو تحقيق مبدأ فتغنشتين، أولاً: تطوير الفكرة، ثانياً: تطوير الفكرة، ثالثاً: تطوير الفكرة وهكذا. وكذلك الأمر بالنسبة لإتيكا سبينوزا. إن الغاية إجمالاً هي الوصول إلى صياغات شبه رياضية.

وبعكس ذلك إن حلم الأديب هو أن يحيط الكلمات بهالة من الغموض، ليس ذلك جرياً وراء الغموض، بل لأن دوره يتمثل في تصوير كيف أن كل عاطفة وكل حالة هي متناقضة وغامضة. فإذا ما قرأنا *الخلاصة اللاهوتية* للقديس توما الاكويني وجدنا أن الله خيّر والشيطان شرّير وانتهي الأمر. لكن لنقرأ *الفردوس المفقود* لـ ملتون ولنطرح السؤال: هل الشيطان شرّير؟ ليس هذا أكيداً، يجب التعمق في المسألة. وإذا ما طلبنا من ملتون مزيداً من التوضيح سيجيبنا: "لتقرأوا *الخلاصة اللاهوتية*".

- ألستَ في الواقع الكاتب الأكثر إلحاداً اليوم؟

- بما أني لا أؤمن بوجود ملحدين حقيقيين فإني لست قادراً على الإجابة. لنقلْ إنه إذا كانت لغيري من الروائيين مشكلة مع الله فأنا على عكسهم. طبعاً إنني أمزح.

لكنني أريد أن أوضّح الأمر. كنت كاثوليكيا ثم فقدت عقيدتي، لكن هناك فرق عميق بين عدم الإيمان بالله البتة وبين القول بأن الله غير موجود. هناك نوع من المقاومة العميقة لهذا التجديف.

لكننا عندما تخلينا عن تعصب القائلين: "إن الله موجود، إذن يحق لي قتلك" لا يمكن بالمقابل قبول تعصب القائلين: "إن الله غير موجود ولهذا السبب أنا الذي أقتلك".

إذا كنا نعرف ما إن كان الإله موجوداً أو غير موجود، فلن تكون هناك فلسفة أو تيولوجيا.

- لأنهما الاثنان رهان على وجود الله أو عدم وجوده؟

- نعم، لكنه رهان نظري في حين أن رهان باسكال تطبيقي. على كلّ، إذا كان وجود الإله بديهياً لن يكون هناك لا القديس توما الاكويني ولا القديس بونا فونتور Bonaventure، سنقول: "حسناً، إنه موجود".

هذا الشك أساسي بالنسبة للإنسان. لكن لنحاولْ بذل جهد يرتبط بالمادية قدر المستطاع. قال فاليري: "ليس الكون سوى شائبة في صفاء العدم".

فـــالكون رقـــص ذرّات وقد وَجد هذا الرقص عبر مليارات الحلول الممكنة الحلّ الجيّد الذي يمنح الحياة والأرض والشمبانزي والنوع البشري (...).

لكـــن ماذا يعني الحلّ **الجيّد**؟ إن نجاح هذا الحل بالذات من بين الحلول اللانهائية الممكنة يعني أن هذا القانون هو الإله بالتدقيق. ليس هو بالطبع إله الـــتوراة أو إلـــه البابا أو إلهاً بولونيّاً، لكنه شيء ما يشبه الإله كثيراً وهو معقولية العالَم.

كل إلحادية، حتى وإن نفت إلهاً ذكياً، عقلياً، ذاتياً، لا يمكنها أن تميز بين حلّ سيّئ وحلّ جيّد.

يمكنـــنا التساؤل إذن عن وجود قوانين للطبيعة. فإذا ما ألقيت حجراً من أعلى برج (بيز)، لماذا يسقط ولا يصعد؟ (...) هذه هي المشكلة التي تُفْرط كل إلحادية ساذَجة في التفكير فيها. (...) لكن يوجد مع ذلك هذا الأمر: كل حصاة أُلقي بها من أعلى برج (بيز) تسقط بدلاً من أن تصعد.

فـــيمَ يتمـــثّل هـــذا الثبات؟ إذا قلنا إنها نتيجة الصدفة الكونية، لماذا أدّت الصـــدفة الكونـــية إلى هذا الشكل من الثبات لا إلى شكل آخر؟ ويمكن دفع السؤال إلى ما لا نهاية. (...)

لكـــنك لـــم تحلّ المشكلة المتعلقة بمعرفة سبب وجود القانون والمرتبطة تقريباً بالمشكلة الهيدغرية: لماذا توجد كينونة بدلاً من انعدامها؟ لماذا يوجد شـــيء ما بدلاً من لا شيء؟ لكن إذا كانت كلمة "ملحد" تعني بالنسبة لك هذا القول: "إن الله غير موجود، إذن لا شيء يهمني"، بهذا المعنى لستَ بالطبع ملحداً لأنه موقف يماثل في سذاجته موقف من كان خمينياً.

- لكـــن إذا كانت كلمة "ملحد" تعني هذا القول: "لا أعلم سبب وجوده، (...) فهل أنت ملحد في هذه الحالة؟

- ... إذا كان (...) يتوقف على الإيمان فإنني فاقد الإيمان.

- ألـيس بالضبط هذا السؤال المستحيل هو الذي يتيح إدراج ما يُسمّى بالفن؟ لا باعتباره طريقة للإجابة على السؤال بل لطرحة باستمرار.

- نعـم، لكن ما هو الفن؟ إنه لا يعني فقط المفهوم اليوناني واللاتيني: recta ratio factibilium. إن مـا تتحدث عنه هو تصور للفن برز في أعقـاب الـثورة الفرنسية مع أول مثالية ألمانية، وهو ليس أكثر صحة من الكانيبلية، كما أنه مرتبط بمثال ثقافي معين، في حين أن مشكلة الفن مشكلة تصـديق. هناك عقد للتصديق، فالفن يعبّر عن الأشياء بكلمات جذابة حتى أنك ترغب في إعادة ما يقوله. لا، ليس صحيحاً أن الفن يجعلنا نصدق أمراً ما. إنه يحدثنا عن أشياء نعرف جيداً أنها كاذبة. لكننا نتعلق مع ذلك بطريقة التحدث عنها.

ربما علينا إذن أن نؤمن بواقع جمالي، لكن باعتباره ظاهرة لغوية. ذلك يعنـي ببسـاطة أن التعبير حسن جداً حتى أنني ـ للاستمتاع بإعادته مرة أخرى ـ أقبل التصرف إزاءه كما لو كان واقعياً.

ما يثيرني في قصيدة مثل *سيلفيا* لـ ليوباردي، وما يجعلني عاشقاً أثناء القـراءة، ليس واقع المثال الذي ربما كان قبيحاً وربما أنه لم يوجد بالمرة، بـل الطريقة التي يستعملها ليوباردي ليُخرج مشهدياً استراتيجية لغوية ما، بحيـث أنني لا أكون فقط مضطراً للتفكير في الفتاة التي كان يراها، بل في نفس الوقت في كل الفتيات اللاتي رغبت فيهن أنا بنفسي.

فـي الواقـع، إما أن *سيلفيا* لم توجد أو أنها حولاء أو أنها ذات شارب. وفـي واقعـي الخـاص يمكن أن أكون قد ضيّعت حياتي راغباً في فتيات مرعـبات أو لسن جديرات بالحب، لكن في هذا التآلف بين معرفتي للعالم وهـذه الأبـيات لـ ليوباردي تحدث هذه المعجزة التي تجعل *سيلفيا* /التي عرفها حقيقية بصورة لا أعتقد أنها حقيقية.

إنني أدخل معه في عقْد يشتغل بفضل سحر ما في الاستراتيجية اللغوية. هناك حيلة لغوية تدعوني إلى تشييد عالم ممكن مؤسس على معطيات تتعلق بتقاليد ثقافية وبتجربتي الشخصية في نفس الوقت وهو عالم يمكن أن يتماثل مع العالم الممكن الذي اقترحه الشاعر.

لا يمكنني أن أفسر بطريقة أخرى لماذا أقع في حب *سيلفيا* كلما أعدت قراءة هذه القصيدة التي قرأتها مائتي مرة.

- ما الذي يقع إذن؟

- ما يقع هو أن شيئاً ما لا يوجد من قبل يفصح عن وجوده بعد قصيدة ليوباردي. لكن لا يمكن القول بأن الفن يخلق واقعاً. إنه من قبيل المجاز القول بأن الفن يخلق واقعاً إلاّ بالنسبة لمدّعي الفن esthète (...).

- سبق أن تحدثنا عن المكتبة، وهناك مكان آخر يبدو أنه يلعب دوراً هاماً، وهو على أي حال في روايتك الأخيرة المعهد الوطني للفنون والحرف. ماذا يمثل المعهد بالنسبة لك؟

- طبعاً هذا السؤال يزعجني قليلاً لأنه يتعلق بكتاب لم يُترجم بعد إلى الفرنسية. على أية حال، لا توجد بين المكتبة والمتحف فروق كبيرة. إنهما في الواقع مكانان لحفظ الذاكرة. وعلى كلّ، كان من الممكن أن نتخيل ــ إذا كانت هناك متاحف في العصر الوسيط ــ أنْ تدور أحداث *اسم الوردة* في متحف حيث وقع إخفاء تمثال لإله الريف مثلاً.

إضافة إلى ذلك، ليس معهد الفنون والحرف بالنسبة لي متحفاً كغيره من المتاحف، فقد اكتشفته لأول مرة وعمري عشرون عاماً. وقد بهرني ذلك الجو السحري وذلك الاحتفاء بالبندول. وبعيداً عن كل ما يمكن أن يقوله العلماء عن جسم يبقى ثابتاً في دوران العالم، فُتنت حقاً بصورة ذلك الثبات، وأمكنني أن ألاحظ من جهة أخرى أن ذلك السحر أثّر في أناس مختلفين جداً علميين وغيرهم.

فالمعهد على أي حال لا يمثل بالنسبة لي استعارة للتعبير عن المكتبة. لكن من جهة أخرى يتموضع هذا الكنز من المعارف المطبقة في الواقع في

إطــار كنيســة قروسطية يحيل على أشياء أخرى عديدة. فالتقدم مجسَّد في صورة مجمَّدة لبنية تعود إلى القرن الثالث عشر أو الرابع عشر.

قــد يكون التناقض بين هذين العنصرين معطى خاصاً من معطيات هذا السحر. يمكن التساؤل إذن حول معرفة ما إذا كانت تلك الآلة الموجودة في ذلك المكان تعني حقاً ما هي عليه أو أنها تكتسب على الأصح بوضعها في ذلــك الإطــار غير المناسب معنى آخر. ويمكن بالفعل التساؤل عن وجود علاقات مكتنفة بالأسرار بين الإطار والموضوع.

لكــن أجدني هنا محتاراً حقاً. وليس بإمكاني القول بأن فكرة اللاتناسب حدّدت روايتي، أو بأن نية التعبير عن حالات غير متناسبة قادتني بالعكس إلى وضعها ضمن ديكور المعهد.

لكننــي لا أســمح لنفسي طبعاً بأن أقدم تفسيرات حول رواية لم يتمكن القارئ الفرنسي بعد من قراءتها.

لــنطرح الأمــور على أرضية أكثر بساطة. فبعد أن فرغت من روايتي الأولــى وقــبل أن أعرف مدى النجاح المحتمل لهذا الكتاب، تساءلت هذا السؤال الوجودي إذا صح القول: هل سأكون قادراً على كتابة رواية أخرى؟ وإذا أمكنني ذلك عمَّ سأكتبها؟

على كلٍّ، إذا كنت قد كتبت روايتي الأولى حول العصر الوسيط فذلك أن الأمر كان يتعلق بأشياء قريبة جداً من نفسي على المستوى الثقافي، ولأني تساءلت إذا ما كان هناك أيضاً شيء ما يمكن اعتباره قريباً.

وهكــذا إذن وصــلت تدريجياً بعيداً عن تلك المكوّنات الثقافية إلى إقامة وزن للذكــريات التــي كانت تشغلني منذ المراهقة بشكل دائم حقاً. وهاتان الصورتان منفصلتان عن بعضهما تماماً. تتمثل الصورة الأولى في الرؤية التــي حملــتها عــن بــندول فوكو عام 1950 في معهد الفنون والحرف. والصــورة الثانــية هــي مشهد يرجع إلى فترة المراهقة علماً بأنه المشهد الأخــير فــي روايتــي الثانية ويتمثل في جنازة مقاومين قُتلوا على تلّ في البييمون le Piémont.

لـــم تكن هناك أية علاقة بين التجربتين ما عدا هذه الخاصية المشتركة المتمثلة في أن كلاً منهما يشغلني بشكل دائم تماماً. ولم أتوقف عن استرجاع هذه الحكايات في رأسي. لكن ليس بنفس الطريقة. وفيما يتعلق بالبندول، لم أتحـــدث عـــنه لأحـــد تقريباً في حين أنني قصصت حكاية نفخ البوق في البييمون عدة مرات لفتيات كنت أريد إغراءهنّ. لكنني في نفس الوقت كنت أشـــعر بأنني لا أستطيع أن أقص هذه الحكايات لأنها تشبه حكايات رواها Fenoglio أو Pavese. لكنني ولدت بعد فوات الفرصة التي تمكنني من روايتها.

وانطلاقاً إذن من هاتين الصورتين الأساسيتين بالنسبة لي: صورة البوق فـــي المقـــبرة وصـــورة بندول فوكو فكّرت في أن أراهن وأن أرفع تحدّياً حقيقـــياً: هل يمكن من خلال هاتين القصتين المختلفتين ظاهرياً استخلاص شـــيء منسجم؟ وفعلاً، لم يكن الأمران متنافرين بالنسبة لي. تتمثل المشكلة إن شئت في إقامة الصلة بينهما.

وهـــنا تدخّـــل عنصر ثالث في ذاكرتي هو الصلة السحرية. كنت أتسلّى فعـــلاً بقراءة كتب في السحر، ففي مكتبتي رفّ يحتوي خمسين كتاباً كنت أقرأها ولم أكن أظنّ أنها ستصبح آلافاً. وقلت في نفسي إذن: على كلٍّ، ربما توجد علاقة سحرية بين الحدثين. لكن إذا كان الأمر سحرياً فإن العلاقة لا معقولة وإذا كان الأمر لا معقولاً فهو كاذب.

من هنا أتت فكرة التحدث عن علاقة كاذبة بين عناصر حقيقية. وتبيّنت تدريجياً أن في هذا الأمر توجد قصة الكثير من ميتافيزيقيات عصرنا. كنت محتاجاً إلى معيار مطلق للإيمان، يتيح لي الربط بين التجارب البعيدة جداً، ووجـــدت ذلك المعيار في جملة لـــ تشسترتون Chesterton: "منذ أن كفّ الـــناس عـــن الإيمـــان (...)، ذلك لا يعني أنهم لا يؤمنون بشيء، بل أنهم يؤمنون بأي شيء."

بدأت العمل إذن في عالم الإيمان بأي شيء بدا لي في نفس الوقت أصل السحر وأصل العلم الجديد في عصر النهضة وكذلك أصل الفاشية الدائمة.

هــل هناك ما يربط إنساناً محبّباً وصوفياً وعميقاً مثل Marcile Ficin بهــتلر؟ سطحياً، طبعاً لا. لكن إذا اتبعنا المنطق الذي يجيز لنا تصديق أي شيء استناداً إلى التماثلات السطحية، كيف سيكون الأمر؟ ذاك مصدر من مصادر روايتي.

- لأول مرة نجد في روايتك عناصر سيريذاتية "بصورة واضحة".

- عناصـــر سيريذاتية بصورة واضحة، نعم، إلى حدّ ما، بما أني تلقيت مؤخراً ثلاث رسائل من أشخاص يقولون إنهم وجدوا صورتهم في الرواية ولكن ما أريد قوله هنا بالضبط هو أنهم إذا وجدوا صورتهم فذلك يعني أنهم ليســوا هم. إنهم لم يأخذوا بعين الاعتبار سوى العناصر السطحية في حين أن ذلك لا يُعدّ مهمّاً حقاً.

رينييه توم: فيلسوف الرياضيات

حوار: جان مانديلبوم[1]

---

(1) جريدة لوموند، باريس 30 تشرين الأول ــ أكتوبر 1983.



تقديم:

لا يُعَـدّ رينيه توم المتحصّل على ميدالية Fields سنة 1965 رياضياً فحســب، بل هو كذلك فيلسوف يتساءل عن دور الرياضيات في المعرفة وحياة الناس. ولـ"نظرية الكوارث" التي ابتكرها والتي تهتمّ بتفسير الظواهر المنفصلة والتنبؤ بها، تطبيقاتُها في العلوم المحضة كما في علم الاجتماع أو الألسنية.

الحوار:

- إذا حاولـنا فهـم وتلخـيص القاعدة النظرية لنظرية الكوارث يمكن القـول بأنـه كان لك أن تختار بين قاعدة هيراكليتس Héraclite: "كل شيء يتغيّر باستمرار"، وبين قاعدة برمِنيدس Parménide: " الأشياء لا تتغيّر حسب الظاهر." لقد اخترت برمنيدس في النهاية وهو اختيار يعاكس أحاسيسك العميقة...

– ارتكبتُ خطأً فلسفياً في البداية، اعتقدت أنني هيراكليتسي. من المؤكد أن هيراكليتس وبرمنيدس قد أدركا أن نظريتهما تصبح غير مقبولة إذا ما دُفعتْ إلى أقصاها لأن الواقع مزيج من النظام والفوضى ومن التغيّر والثبات. لقد توصّل هيراكليتس إلى تفسير ثبات الأشياء منطلِقاً من المصادرة المتعلقة بالحركيّة الشاملة. لقد توصّل إلى ذلك بفضل مفهوم اللوغوس. هناك في ما يشبه الفيض الشامل بنى ثابتة، دوّامات tourbillons وهذه الدّوامات تمثّل ركائز الأشياء الثابتة. هذا هو تفسيري الخاص وهو أيضاً التفسير الذي يقدّمه هيدغر.

– و /برمنيدس/؟

– رغم أطروحته حول الهويّة لا يستطيع إلاّ أن يدرك أيضاً أن الأشياء تتغيّر، وهو يزعم أن التغيّر ليس إلاّ مظهراً. إنه الاعتقاد dcxa. والغشّ أفضل بالنسبة إليّ من الدعوة إلى اعتقادٍ ما. ومع ذلك تمّ الرجوع إلى هذه الفكرة في نظرية انشتين حول النسبية. وتتمثّل هذه الفكرة على نحو مبسّط في أنّ التغيّر لا يتعلق بالأشياء بل بتغيّر العلامة التي يضعها الملاحظ. في حين أن الملاحظ دائم التغيّر لسبب واحد وهو أنه يشيخ. إنها إشكالية حديثة جداً. تستند الفيزياء الأساسية إلى القواعد التي تتيح الحصول على إجماع بيذاتي intersubjectif انطلاقاً من رؤى مختلف الملاحظين.

– كانت أفكارك الأولية أكثر ذاتية...

– فعلاً، توصّلتُ في البداية إلى نظرية الكوارث على أثر الأعمال التي قمت بها في مجال الرياضيات.

كنت أحد روّاد المواقعية التمفصلية toplogie différentielle . توصّلت عندما تأثّرت بأعمال الرياضيين الأمريكان (ومن بينهم هاسلر Hasler و ويتناي Whitney) الذين درسوا تطبيقات الفضاءات الأقليدية القابلة للتمفصل فيما بينها، متابعاً هذه الأفكار إلى نظرية الكوارث. وعلى سبيل الحكاية أعدت الاعتبار في البداية إلى "نظرية المنحنيات المطوّقة"

théorie des envelopes التـــي وقع حذفها من التعليم من قِبَل المدافعين عن الرياضيات الحديثة كما يسمّونها.

– نظـــرية الكوارث نظرية رياضية لكنها ليست نظرية للرياضيات. هل لك أن تبيّن ذلك؟

– لمعظـــم النظريات الخاصة بالرياضيات أصل داخلي endogéne أي إنه من ضرورات الرياضيات نفسها تولد النظرية المناسبة. وليست نظرية الكـــوارث مـــن وجهة النظر هذه نظريةً للرياضيات لأنهما تمثّل طرائقية méthodologie أساســاً. إنهـــا وسيلة أمام أي نوع من الحالات الخاصة بالتجربة وأي نوع من الفينومنولوجيا لتأويله ومحاولة استخلاص تفسيرات تتيح النظر إلى الأشياء على مدى أبعد مما تتيحه الفينومنولوجيا بحصر المعنى.

– هل هي مثال؟

– لا تتدرج نظرية الكوارث، باعتبارها لا تقدم إلاّ نادراً وسائل للتدقيق ووسائل للسيطرة، ضمن هذه الرؤية تماماً.

– هـــل لـــك أن تبيّـــن قولك بأن نظرية الكوارث أداة مفهومية أتاحت التفريق بين المكانة الوصفية والمكانة التفسيرية؟

– تعـــدّ هذه المسألة المتعلقة بالعلاقات القائمة بين الوصف والتفسير من أوسع المسائل، إنها مسألة مركزية في الابستمولوجيا. وفيما يخصّني أعتقد أنه من الممكن وجود وصف من غير تفسير.

– يتعلق الأمر بنظرية تأويلية، أي بنظرية من أجل تأويل الظواهر؟

–هـــو كذلـــك. ولا يفضــــي التأويل إلى السيطرة أو إلى أفضل إمكانية للمراقبة والتدقيق إلاّ نادراً.

– هل يمكن القول بأن الكارثة هي قفزة المتّصل نحو المتّصل؟

- نعـــم، يمكـــن قول ذلك بشكل مبَسّط جداً. فعلاً تتقصّد نظرية تفسير الحـــوادث المـــنقطعة داخل مجالات متصلة عندما نلاحظ ظهور انقطاعات حيـــث لم تكن هناك في البداية. يتعلق الأمر بتفسير هذا النوع من الظواهر بشكل منظم إلى حدّ ما.

- إذن نظرية الكوارث هي...

- ... طـــريقة لإدراك الانقطاعات.هناك طريقتان لإدراك الانقطاعات: يمكـــن السعي إلى ربط انقطاع تمت ملاخظته بانقطاع آخر يسبقه وينتجه، لـــنقلْ إنّ الأمـــر يـــتعلق هنا بالشكل اللغوي التقليدي.عندما تُسأل في اللغة المألوفـــة لماذا يحدث شيء ما، نسعى إلى توضيح سبب ما والسبب عموماً هو شيء منقطع. لنتناولْ مثال الفاعل في قواعد اللغة. الفاعل في الجملة هو مـــن يُحْدِثها. طبعاً هذه الطريقة في التفكير مترسخة بعمق في الذهن ومن الصـــعب جدّاً مقاومتها. توفر نظرية الكوارث مسلكاً آخر يتمثل في القول بـــأن بإمكان ظاهرة منقطعة أن تنبثق تلقائياً تقريباً من مجال متّصل. الأمر شبيه بتغيّر الطَّوْر في الفيزياء: إذا أخذتَ كمية من الماء درجة حرارتها إيجابية وبـــرّدتها، ستلاحظ في لحظة ما بروز حُثَيرْات من الجليد. في حين أن حثيرات الجليد ستظهر في البداية في بيئة مختلفة، الماء السائل، على الأقل نظرياً.

- لمـــاذا كلمـــة "كارثـــة"؟ يقال إن إيجاد عبارة "جذابة" بهذا القدر يعدّ نجاحاً في دراسة السوق.

- أريـــد فقـــط أن أقـــول إنني أبدلت "الانقطاع" بـــ"الكارثة" لأنني أريد الإشـــارة إلـــى ديناميكـــية تحتـــية فـــي حين أن كلمة "كارثة" توحي فعلاً بالديناميكية. ثم إن مجموع الاصطلاحات الخاصة بنظرية الكوارث ليس من وضعي، لقد وضعها زميلي كريستوفر زيمان Christopher Zeeman.

- وواصلتَ في هذا الاتجاه؟

- بما أن الأمر السيئ قد حصل يجب استغلاله حتى النهاية.

- للمصطلحات التي ابتكرتها لوصف مختلف أنواع الكوارث الأساسية: الطيّة، الثّنية، ذَنَب السُّنونُوَة، الفراشة، المركز الزائدي المَقْطع ombilic hyperbolique، المركز الإهليلجي ombilic elliptique، المركز القَطْعي المُكافئ ombilic parabolique، إيقاع شعري...

- يُقال غالباً: لا شيء يقترب من الرياضيات في مستواها الرفيع أكثر من الشعر.

- لأي شيء يمكن أن تصلح نظريتك عمليّاً؟

- للتنبّؤ بسقوط شاطئ صخري مثلاً، بتدفّق موجة أو بانتفاضة في سجن وهو ما حاول زميلي زيمان القيام به، أو بالكوارث الاقتصادية.

- ألا تنزع أعمالك إلى إعطاء الأولوية للهندسة داخل الرياضيات؟

- كان حلمي فعلاً هو إبدال الديناميكا الحرارية بالهندسة.

- هل ترى أن نظرية الكوارث تتيح ربط العلم بالسحر.

- فعلاً.

- لفهم هذا الإثبات يجب أولاً تحديد استعمال مصطلحي النتوء saillance والرسوخ prégnance. ماذا يعنيان بالنسبة إليك؟

- هذا لا يبعدنا عن نظرية الكوارث لأن نظرية الكوارث للتذكير هي نظرية الانقطاعات. والحال أنه حالما نلاحظ شكلاً ما في وسط ما يتعلّق الأمر دائماً بشكل من الأشكال يبرز على سطح ما. سمّيت بالنتوء خاصية هذا الشكل الذي يبرز على سطح غير متميّز.

- والرسوخ؟

- ينطبق الرسوخ على أشكال لها أمر إضافي، أي إنها أشكال نعطيها تأويلاً مباشراً، تأويلاً بيولوجياً مباشراً تنتج عنه ردود فعل تتمثل في الجذب أو النفور. بالنسبة لحيوان ما مثلاً، الأشكال الخاصة بالنهب والارتباط

بقريـــن جنســـيّ هي أشكال راسخة البنية بشكل نموذجي لأنها تمتلك معنى بيولوجياً مباشراً.

- لو عدنا إلى العلاقة بين العلم والسحر...

- المـــثال النموذجـــي للرســـوخ ــ وذلك إذا أمكن اعتبار هذا المفهوم الخـــاص بالرسوخ مفهوماً علمياً (وهو ما قد يعترض عليه البعض) ــ هو بالضبط تنظيم بيولوجي كما هو الشأن بالنسبة للرسوخ الغذائي. لنأخذ المثال المتعلق بكلب بافلوف. كلما جاع الكلب قُدّم له الطعام ودُقّ الجرس في نفس الوقت. صوت الجرس شكل ناتئ ليس له في حدّ ذاته أيّ رسوخ. إذا كرّرنا عملية الجمع بين الجرس والطعام بالقدر الكافي فإن رنين الجرس سيتشرّب مـــن الرســـوخ الغذائي وسيُسيل رنين الجرس وحده لعاب الكلب. وهو أمر يبرز أنه بإمكان بعض أشكال الرسوخ توظيف بعض الأشكال الناتئة بتغيير خصائصها حتّى على الصعيد المورفولوجي أحياناً.

إن المثال المتعلق بكلب بافلوف هو بالطبع حالة يمثّل فيها شكل ناتئ من قِـــبَل شـــكل راسخ ظاهرة ذاتية محضة غير أنه من الممكن القيام بعمليات جمـــع أكثر موضوعية. أعتقد أنه لا يمكن الحديث عن التفسير إلاّ إذا أمكن الرجوع إلى ترسيمات سببية مثالية archétypes. من بين هذه الترسيمات الســـببية هـــناك ترسيمات أساسية تتوجه إلى الذهن بوصفه يكوّن بالضبط سلســـلات من النتائج السببية؛ إنها أشكال أساسية مثل التصادم collision (تصـــادم ذرتين أو جزيئتين أو جسمين صلبين). وهناك ترسيمات أخرى، لكـــن تحويـــل رســـوخ ما من جسم مُنَشَّط activé إلى جسم سلبي ليس له رســـوخ هذا التحويل الناتج عن الاتصال contact، هو من أكبر ترسيمات المعقولية الخاصة بتأويل الظواهر وهنا بالضبط نجد السحر.

حاول ج. ج. فريزر J. G. Frazer في (الغصن الذهبي) تصنيف السياقات السحرية فوجد بالضبط الانتشار بالاتصال والانتشار بالتماثل، وهو يريد أن يقول من خلال ذلك بأنه إذا اكتسب شيءٌ ما ــ تيمةٌ Fétiche مثلاً ــ قوّةً ســـحرية فإنـــه من المتوقّع أن تكتسب كل الأشياء المتصلة بالتيمة قدراً من

القوة السحرية. وبنفس الطريقة يمكن لكل التيمات المتماثلة بالقدر الكافي أن تكتسب أيضاً بمعنى ما الفضيلة السحرية نفسها. تمثل إذن هاتان الطريقتان الخاصتان بانتشار أشكال الرسوخ، الانتشار بالاتصال والانتشار بالتماثل جذور التفكير السحري. كما أنهما تمثلان مصدر التفكير التأويلي وكل طريقة تأويلية للتفكير العلمي.

إذا وقع انشقاقٌ فَصَلَ السحر عن العلم فإن هذا الانشقاق يرجع إلى أنه انطلاقاً من الهندسة اليونانية تم الإدراك بأن الهندسة الفراغيّة كانت شيئاً ثابتاً وبأنه لا يمكن تغيير الأبعاد عن طريق أعمال سحرية، ووقع التخلي عن الانتشار بالتماثل الذي اعتُبر عملاً يتم على بُعد أي إنه غير مقبول إذن، في حين وقع الاحتفاظ بالعمل عبر الاتصال الذي يعتبر مثال التفسير العلمي نفسه.

- هل يمكن القول بأن نظرية الكوارث تسدّ نواقص بين اللغة الطبيعية واللغة العلمية؟

- ذلك هو مطمحها وأعتقد أن كل ما حملته نظرية الكوارث هي تلك الجوانب اللغوية البالغة الأهمية إلى حدّ الآن.

- أنتَ تعتبر اللغة معجزة حقيقية.

- في هذه السنوات الأخيرة، أكّدتْ قواعدُ العبارة grammaire generative. عبر ن. شومسكي Noam Chomsky وجود كلّيات في اللغة يمكن تمييزها باعتبار أن البنية اللغوية لجملة ما هي دائماً غراف graphe شجرة متفرعة وهي بالتالي مستقطبة، تبدأ من أصل مجرّد وتتجه نحو كيانات entités ملموسة.

يسعى شومسكي جاهداً في تفسير أصل هذه البنى الكلّية، فالأصل بالنسبة له تكويني وفطريّ. والظاهرة المدهشة حقّاً بالنسبة لي بخصوص التطوّر البشري هي أن المقدرة الذهنية مرتبطة باكتساب اللغة التي هي ظاهرة ثقافية ذات أصل بيولوجي. شخصياً أنظر إلى ظاهرة اكتساب اللغة بوصفها انقشاراً exfoliation لرسوخ البنية.

توجد عند الحيوان أشكال قليلة جدّاً للرسوخ (الرسوخ الغذائي، الرسوخ الجنسي، الخوف)، في حين أن أشكال الرسوخ هذه تعدّدت عند الإنسان ووَظّفتْ عبارات ومفاهيم معينة؛ ومن كل مفهوم تقريباً يشعّ رسوخ خاص به. باختصار تفرّعت أشكال الرسوخ عند الحيوان لدى الإنسان بطريقة خارقة حول عديد الأشياء التي كانت في البداية عديمة المعنى بيولوجيا وتمت مراقبة هذا التفرّع وتعويضُه بواسطة انعدام انتشار أشكال الرسوخ. لا تنتشر أشكال الرسوخ إلاّ عبر رقابة فائقة ويسمّى هذا الأمر بالمقبولية الدلالية. بشكل دقيق: يمكن لرسوخ المفهوم x أن ينتشر حول مفهوم آخر هو y إذا كوّن جنتيف génétif y من x معنى ما.

– نتحدث عن ادعاء غير معقول للرياضيات بخصوص تصوير الحقيقية.

– أعود فعلاً إلى قاعدة الفيزيائي فينير Winger. فهو يعبّر عما يمكن تسميته بمعجزة الفيزياء. الفيزياء هي في رأيي العلم الوحيد الصحيح على الصعيد الكمّي (على الأقل جزئياً)، وأعتقد أن هذه المعجزة لن تتجدّد في العلوم الأخرى.

– لماذا هي معجزة؟

– إنها معجزة مرتبطة بهندسة الحيّز الوقتي (ذي الأبعاد الأربعة). كما أن الفيزياء تبني مفاهيمها استناداً إلى هندسة الحيّز الوقتي وهي بالتالي عبارة عن موضوع شامل. كل ذلك ينبع من هندسة الحيّز الوقتي بالإضافة الى بعض المصادرات الصغيرة التي يتمّ إرجاعها إلى وجود مجموعة تماثلية ما أو إلى قيمة بعض الثوابت العددية مثل ثابتة بلانك planck.

– تقول أيضاً إنه لا يحقّ للرياضيات أن تملي أي شيء على الواقع.

– فعلاً، تنتمي الرياضيات إلى مجال التجريد، يمكنها أن تملي أشياء في مجال التجريد لكن لا يجب أن تدعي لنفسها أي شيء تجاه الواقع. لا يمكن

ـ إلاّ في وضعية الفيزياء أو علم الميكانيك حيث توجد قوانين تحتية ـ أن نستخلص من الرياضيات تنبؤات صحيحة فعلاً. لكن ذلك يمثّل معجزة، أكرّر ما قلتُه.

– لامَك البعض كثيراً على قولك: "يحقّ للرياضي وحده أن يكون ذكياً." اعتُبرت هذه الجملة تعبيراً أشبه شيء بالذهاني عن الإمبريالية الرياضية.

– أريد فقط أن أقول مايلي: عندما نقرأ بعض نصوص العلوم الإنسانية (ليفي ـ ستروس، ماكس فيبر أو جاكبسون) نشعر مباشرة بوجود ذكاء خارق إننا أمام عقول قوية خلافاً لما يجري في العلوم التجريبية حيث "العلم لا يفكّر" كما قال هيدغر سنة 1928 . معظم العلماء فعلاً لا يفكرون والنظرية التي يتشبثون بها عموماً هي نظرية ابتدائية rudimentaire للغاية تعتمد على نتائج سببية ذات طابع مباشر. يمكن في العلوم الإنسانية أن نكون أذكياء بينما يعسر ذلك في العلوم الصحيحة. نتعامل في العلوم الإنسانية مع مفاهيم مثل السلطة، الطبقة، المشروعية، وهي مفاهيم دقيقة جداً وتلعب دوراً أساسياً في تفسيرنا للمجتمعات، في علم الاجتماع وعلم الاجتماع السياسي.

لسوء الحظ إن هذه المفاهيم غير قابلة لتحديد داخلي intrinsèque. وإذا أردنا إعطاء مكانة علمية لهذا النوع من الاعتبارات، يجب بالضرورة استخلاص نوع من التقعيد لهذه المفاهيم، أي إلحاقها بمورفولوجيا معترف بها بوصفها كذلك من قبَل إجماع أهل الاختصاص العلمي. إن المرحلة الأولى في رأيي لكل اختصاص هي المرحلة المورفولوجية. وليس لنا إلاّ أن نلاحظ أن العلوم الإنسانية لم تبلغ هذه المرحلة على نطاق واسع. ويمكن التحقّق من ذلك عندما نُجبَر على ترجمة مفاهيم العلوم الإنسانية من لغة إلى أخرى.

فنظراً لصعوبة الترجمة لا يمكن أن تُعدّ الاعتبارات الذكية جدّاً التي نمتلكها في مجال العلوم الإنسانية علمية فعلاً، ذلك أنه لا يمكن الوصول إلى إجماع ما إلاّ نادراً. أمام هذه الوضعية إذن، لماذا يحقّ للرياضي وحده أن يكون ذكيّاً؟ لأنه لا وجود لتنظير غير رياضي. إن التقعيد الرياضي

المستخرجُ من معالجة هندسية لمورفولوجيا ما هو وحده القادر على تحديد تشكّل المفاهيم وتحديد استنباطها في نفس الوقت.

– وماذا عن كل ما تبقّى؟

– مـــا تبقى يتمثل في أشياء هامة للغاية، لكن مكانتها العلمية تبقى أمراً مشبوهاً فيه. لا يجب الاعتقاد أن رجل العلم وحده معصوم. إنني لا أشاطر هذا الرأي. هناك نظريات مثل التحليل النفسي، أظهر بوبّر Popper بحق أنه من المتعذر تزييفها وهي في رأيه غير علمية. حتى إن قَبلنا هذا الرأي فإن التحليل النفسي مع ذلك أهم بكثير من عدة نظريات علمية صحيحة.

– لســـتَ رياضياً حقيقيّاً إذا اعتبرنا أنك تتجاوز الرياضيات نحو مراكز اهتمام أخرى.

– طـــبعاً، ربما يرجع كون الأمر هروباً إلى الأمام إلى أن الرياضيات أصبحت بالنسبة لي صعبة كثيراً.

– هل تحبّ المفارقات؟

– كلاّ. الرياضيات صعبة فعلاً. إنها أصعب علم على الإطلاق. لا يمكن أن يـــنكر ذلـــك أحـــد؛ ربما تكون الفيزياء النظرية أكثر صعوبة. قد تكون الفـــيزياء النظرية أكثر صعوبة لأنها تتطلب أمراً إضافياً هو إدراك الحقيقة وهو ما لا يوجد في الرياضيات.

– ما هو حالياً وضع الرياضيات الحديثة وموقع فرنسا خاصة في العالم في هذا المجال؟

– حـــذار.عـــندما نقـــول رياضـــيات حديثة يجب أن نوضح بدقة أنها رياضـــيات حديثة العهد. أعتقد أن موقع فرنسا لا زال مشرّفاً جدّاً. فهي بلا شك تحتل المرتبة الثالثة بعد الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي.

- لقد كتبتَ: "الصرامة تتلو دائماً." ما الذي تعنيه؟

- لم يكن الأمر سوى استعادة لعبارة شهيرة للجنرال ديغول. أردت أن أقول إنّ الصرامة في الرياضيات هي مسألة توجيه أساساً intendance.

- لماذا؟

- لأننا عموماً عندما اكتشفنا شيئاً ما في الرياضيات لم نكن نحسن البرهنة عليه بشكل صحيح؛ بل إننا لم نتوصل حتى إلى صياغة التعريفات السليمة.

- كيف تتصرّف إذن؟

- بما أن هناك ضرورة، نحلّ المسألة حَدْسياً.

- هل تعارض أنصار "النظام عبر الضوضاء" l'ordre par bruit؟

- يرجعنا النظام عبر الضوضاء تقريباً إلى تلك النزعة الابستمولوجية الحديثة التي تتمثل في القول بأن العلم بكامله سيتغيّر بشكل كبير وبأن علماً جديداً scienza nuova سيظهر، لا نقيم فيه أي اعتبار للحتمية، ويقع الاقتصار فيه على الاعتبارات الإحصائية. إن الفكرة التحتية والدوافع العميقة لهذه النزعة متغيّرة جدّاً. هناك من يسعى مثل ادغار موران Edgar Morin إلى إزالة الاوهام عن سلطة العلم وحُظْوته في المجتمع المعاصر، وقد يكون ذلك أمراً ناجحاً إذا وضعنا العلم في تناقض مع نفسه بحيث يمكن أن ندرج فيه شيئاً من الحرية الإنسانية وشيئاً من المسؤولية الإنسانية في السيرورات الاجتماعية. هذا بلا شك دافع من الدوافع.

- هل تعتقد أن ذلك أمر خاطئ؟

- لا يجب في رأيي أن ننظر إلى الأشياء على هذا النحو. هناك في اعتقادي العلم وهناك الأخلاق éthique ولا يتعلق الأمر بنفس الشيء. هدف العلم هو تكوين معرفة في شكل مبدأ كلّي لا رجعة في اكتسابه. ذلك هو الهدف. هناك من ناحية أخرى المسائل الأخلاقية المتمثلة في معرفة ما

يجـــب القيام به. يمكن للعلم أن يقول لنا أحياناً كيف يجب أن نفعل الأشياء لكنه لا يستطيع أن يقول لنا ما يجب أن نفعله.

- بعبارة أخرى ليس العلم معيارياً؟

- لا يطمح العلم أبداً إلى المعيارية بل لا يجب عليه أن يطمح إلى ذلك. ينقســـم أنصار النظام عبر الضوضاء إلى نوعين: نوع يريد إزالة الأوهام تقريباً عن العلم مثل إدغار موران ونوع مثل فون فورستر von Forster طرح مسألة التكوّن التشكّلي morphogenése البيولوجي. لقد حاولوا تفسير انبثاق النظام البيولوجي من حالات مشوَّشة مبدئياً بواسطة نوع من المبادئ المُلغَزة هو مبدأ النظام عبر الضوضاء.

- الضوضاء هي ما يعارض الإشارة؟

- فعـــلاً، هـــي ما يُعدّ عديم المعنى ومشوّشاً. انطلق هؤلاء من أن هذه الاضـــطرابات بـــدلاً من أن تعتبر تافهة هي في الواقع أصل البنية الكاملة. حـــول هـــذه الفكرة قام في فرنسا التقليد الباشلاردي الممثّل من قِبَل ميشيل ســـير Michel Serres الـــذي يرى أن ما له أهمية في العلم هي الظواهر الصُدْفوية الصغيرة. إنه موقف لا علمي أساساً في رأيي. لكن من المؤكّد أن بإمكانه أن يجذب إليه بعض العقول.

- هل تؤمن بالله؟

- أؤمـــن بأنطولوجيا ذات طبقات، أي إنني أؤمن بوجود عدة مستويات للوجود وبأنه يصعب إدراك العلاقات بين هذه المستويات المختلفة للوجود. إنها مسألة ميتافيزيقية مُهمّة: إنها مسألة الانبثاق، مسألة انبثاق الافلاطونيين المحدثيين. كيف يمكن أن يتفرّع مستوى معيّن للوجود انطلاقاً من مستوى آخر؟ وكيف يمكن له الخروج منه عن طريق نوع من الانتشار؟ لا أدري...

- وهو ما لا يجعلك توحيدياً؟

- فعلاً، أعتقد أن هذه الفكرة تأليفية إلى حدّ هائل.

ميشيل سير: رحلة عبر الاختصاصات المعرفية

حوار: فرانسوا إوالد[1]

---

[1] ماغزين ليترير ــ العدد 276 أبريل ــ نيسان 1990.



تقديم:

صـــمّم ميشـــيل ســـير أركيولوجيا الرياضيات الحديثة وراهن على هرمس Hermès علـــى حساب بروميته Prométhée ثم توجّه إلى دراسة العلوم الإنســـانية. لذلـــك لم يفتأ يكتشف مناطق جديدة. وهو يتناول اليوم في *العقد الطبيعي* le Contrat naturel (منشورات بوران Bourin)، ميدان القانون.

يعتـــبر ميشـــيل سير نفسه فيلسوفاً على طريقة الخنزير البرّي والثعلب. يحفـــر الأول نفس الجحر ويتطفّل الثاني وينتقل في كل مكان. ميشيل سير ثعلـــب ولـــيس قريـــباً منه من يوقفه في سباقه. بدأ سباقه منذ ثلاثين عاماً بدراســـة رائـــدة حـــول *نظام لايبنيتز ونماذجه الرياضية*؛ كان الأمر يتعلق بالقـــيام بأركيولوجـــيا للرياضيات الحديثة. واستمر طيلة عشر سنوات، منذ

نهاية الستينات، تحت تأثير هرمس، الرسول، لإعلان أن مثال التواصل حلّ نهائـياً محـلّ مثال الإنتاج. بنى ميشيل سير إذن، معارضةً لـكانط، فكرة "الاستعلائي الموضوعي" وطالب بوجود روح علمية أخرى جديدة.

واستمر ميشيل سير في اكتشاف مناطق أخرى فكرّس الثمانينات لدراسة العلـوم الإنسانية: *الطفيلي* le Parasite و*تكوين* Génèse و*روما* تُوقّع مراحل هـذا المسـار الجديد. يعبّر كتاب *الحواس الخمس* عن تمرد الفيلسوف ضد عجز الفلسفة الحديثة عن الخروج من الكلمات والتّمثّل ويبيّن كيفية الرجوع إلى الأشياء نفسها، إلى العالم المفقود خلف شاشة اللغة. يتناول ميشيل سير الثعلـب في كتابه *العقد الطبيعي* الذي صدر مؤخراً عن منشورات فرنسوا بـوران ميداناً جديداً: هو ميدان القانون ليقلب الإشكالية ويجعل من الطبيعة نفسـها، وهو أمر يعادل من حيث الثورية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، موضوع قانون. ويمثل ذلك الطريقة الوحيدة والفريدة لوضع حدود للسلطة التقنـية العلمية التي تزداد خطورتها. لكن الثعلب استأنف طريقه فقد برزت فطنته في منطقة السياسي.

الحوار:

- هل لك أن تعرض لنا المراحل الكبيرة لمسارك؟

- اختصاصـي علمي في الأصل ثم أصبحت فيلسوفاً فيما بعد. دَرَسْتُ الرياضيات في البداية وتحصلت على الإجازة ودخلت المدرسة البحرية قبل أن أدخل دار المعلمين العليا للآداب. تكويني علمي وأدبي في نفس الوقت.

- لماذا توقّفت عن دراسة الرياضيات؟

- كنت أرغب في دراسة الفلسفة. إنني من جيل هيروشيما (كان عمري خمسـة عشر عاماً آنذاك). أصبح العلم لأول مرة موضوع نقاش: لم يكن بالضـرورة منتجاً للمزايا. كان لذلك أهمية كبيرة بالنسبة لجيلي ولجيل من

يكبرنـــي. كانـــت تلك أول صدمة للنرجسية العالِمة. لقد توجّه المختصون بالعلم إلى الفلسفة أحياناً.

– بـــدلاً مـــن الاهـــتمام بالفلسفة يمكن الدخول أيضاً في حركة السلم والانضمام إلى مسعى فريدريك جوليو ــ كوري F. Joliot - Curie.

– ذلك يطبع جيلاً آخر هو جيل السياسيين. بالنسبة لنا نحن الذين عانينا الحرب، السياسة هي البطون المفتوحة والقصف والمعسكرات. لذلك تجنبنا السياســـة. جيلـــي الـــذي يعانـــي الحرب يسبق الجيل الذي سيواجه التأزم الماركسي ــ الفرويدي.

– لم تكن إذن ماركسياً أبداً.

– أبـــداً. أظن أنني كنت الوحيد في جيلي. نشأت بين أساتذة ماركسيين وطلـــبة ماركســـيين ونقابييـــن ماركسيين دون أن أكون ماركسياً أبداً. كان تكويني العلمي يمنعني من تحمّل قضايا من نوع قضية ليسنكو Lyssenko.

– عندما غادرت دار المعلمين العليا، ماذا فعلت؟

– مـــثلما يفعـــل الجميع، تحصلت على شهادة التبريز. وعُيّنت فيما بعد أســـتاذاً مساعداً في كليرمون ــ فيرّانClermont- Ferrand مع ميشيل فوكـــو الـــذي اصطحبني إلى فينسين حيث لم أبق سوى عام واحد مثله. ثم انتقل إلى الكوليج دي فرانس وانتقلت أنا إلى السوريون، قسم التاريخ. هذه بداياتـــي: دَرَّســـتُ الـــتاريخ ولم أستطع الرجوع إلى الفلسفة. إنني خارج المؤسسة منذ 1969.

– أنت أستاذ أيضاً في ستانفورد Standford.

– دُعيـــت منذ أن ألفت كتابي عن لايبنيتز إلى الولايات المتحدة كأستاذ زائر في بالتيمور Baltimore في جامعة جونس هوبكنس Johns Hopkin. ثـــم تحصـــلت على مركز قارّ في الضفة الشرقية أولاً ثم في الضفة الغربية حالياً.

– هذا من شأنه أن يسمح لك بمقارنة النظام الجامعي الفرنسي والنظام الجامعي الأمريكي. هل هناك فرق كبير بينهما؟

– النظامان متماثلان تماماً: النظام هو نفسه والمحتويات كذلك. يبحث الجميع في كل مكان عن نفس الأشياء ويكرّر نفس الأشياء. يكمن الفرق الوحيد في العلاقة مع اللغة: الطالب الأمريكي يقول لك ما هو موجود، والطالب الفرنسي يقول لك إلى أي حدّ يكون من الذكاء قول ما يقول. يظهر الفرق بين الجامعة الأمريكية والجامعة الفرنسية في الجرائد أو القمصان T-shirts أكثر مما يظهر في الواقع. يحمل الفرنسيون قمصاناً مكتوب عليها: "جامعةُ..." باللغة الإنجليزية وهي دعاية للجامعة الأمريكية التي هي أسوأ في الواقعِ من الجامعة الفرنسية. هناك جامعتان أو ثلاثة من أحسن الجامعات تعتبر في مقدّمة الساحة، بينما لدينا في فرنسا المدارس الكبرى. خلافاً لما يُقال: النظام الجامعي مُمَركَز كما هو الشأن عندنا وأقل حداثة من نظامنا. الفرق هو أن الأمريكيين يمدحون أنفسهم عبر تدخل وسائل الإعلام في حين أننا نتمسك منهجياً بقدح جامعتنا. إن الصور المتعارف عليها في غاية الاختلاف لكن الواقع هو نفسه تقريباً. نشاهد في الحالتين إفقاراً فظيعاً للأساتذة. إن الأجور في الولايات المتحدة ـ ولا أتحدث عن الجامعات الكاليفورنية التي لا تستقبل إلاّ أصحاب المليارات ـ من البؤس بحيث لا يقبل غير المهاجرين القيام بهذا العمل. لقد رأيت الطلبة يُضْرِبون لأنهم لا يفهمون الإنجليزية المستعملة من قبل أساتذتهم. إن الغرب الذي لا يوفّر الوسائل الكفيلة بتربيتهم يكره أبناءه.

– لنلخّص. يمكن أن نصف ميشيل سير بأنه فيلسوف خارج المؤسسة وخارج السياسة.

– لي حساسيتي السياسية، لكنني أطالب باستقلاليتي. لست منخرطاً في أي حزب. سأهتم في يوم ما بلا شك بالسياسة لأنني لا أؤمن بوجود فلسفة جيدة دون دراسة بطيئة ومتأنية لجملة الاختصاصات. لقد مررت عبر الرياضيات والفيزياء والبيولوجيا والتاريخ واللغات(اللاتينية واليونانية)

وعلم الاجتماع والأخلاق والعلوم الإنسانية وتاريخ الأديان، الخ. لن تنقضي حياتي دون أن أتحدث عن السياسة. لا وجود لفلسفة دون تأليف ونظرة إجمالية للحقول المعرفية المتنوعة. على الفلسفة أن تكون كلّية بالنسبة لي. يجب أن نَعْبُرَ كل مكان لذلك سأمر عبر السياسة.

توجد الفلسفة في الكّل، في المسار الإجمالي. لقد عَبَر أرسطو كل مكان، كذلك أفلاطون وكذلك كانط

وهيغل. تقاليد الفلسفة تقاليد إجمالية ولا أريد أن أموت دون أن أترك حاصلاً إجمالياً.

أقوم بقراءة حديثة لكل الحقول: قراءة للرياضيات والفيزياء ومختلف العلوم. هذا البرنامج الموسوعي هو البرنامج التقليدي والضروري في الفلسفة أكثر من غيره. إنه شرطها. تصف الفلسفة بعد أن تعبر كل مكان الوضع المعاصر وتشير إلى ما يتجه إليه. الفلسفة هي استباق العالَم: نجد العصور الوسطى في أرسطو كما نجد العصور الحديثة في ديكارت الذي يدعونا إلى أن نكون "أسياداً ومُلاّكاً للطبيعة". لم يكن باستطاعة ديكارت أن يحقّق هذا السّبق إذا لم يَعْبُرْ من قبل مجمل الاختصاصات المعرفية من الهندسة إلى الأخلاق.

- هل من الممكن التذكير بالمراحل السابقة لمسارك. كانت البداية مع لايبنيتز.

- لقد أعددت رسالة ختم دروس للحصول على الأستاذية حول العلاقات التي تربط الرياضيات الكلاسيكية بالرياضيات الحديثة. وكنت أريد مواصلتها عبر فلسفة علم الجبر والطوبولوجيا المعاصريْن. كان الأمر يتعلق بتبيين ماهية روح الرياضيات الحديثة. كنت في تلك الفترة، 55 – 56 مشدوداً إلى مفهوم البنية. وصادف أن وقعت على لايبنيتز أب الرياضيات والفيزياء المعاصرة وكذلك فكرة التواصل. إنه فيلسوف أكثر حداثة بالنسبة لنا من الكثير من الفلاسفة الحاليين.

– ثم جاءت سلسلة هرمس المكوّنة من أربعة أجزاء.

– يواكــب ذلك تمرّدي على تأليه بروميته وهو الطابع المميّز للستينات (مــن القــرن العشرين ـ المترجم). كنت أقول لــ ألتوسير: إن إله العالم الحديــث لــيس بروميته إله الإنتاج بل هرمس، إله التواصل. هرمس هو نقيض بروميته. لقد حلَّ مشكل الإنتاج. مات بروميته وحل هرمس محلّه.

– لقد اهتممت بــجيل فيرن وإميل زولا.

– إنهما كاتبان من القرن التاسع عشر قريبان من العلم. تحدثت دائماً عن العلم. يمكن الاطلاع بالرجوع إلى هذين الكاتبين على الكيفية التي يُدرك بها العلم على المستوى الاجتماعي.

– ثم جاءت سلسلة *تكوين* و*الطفيلي* و*روما*.

– هناك عمل لا يبرز كثيراً له أهمية كبيرة في حياتي: لقد حقّقت الطبعة العلمــية لأعمــال أوغيست كونت. وأوجب عليّ ذلك قراءة كمية هائلة من الــبحوث العلمــية ترجع إلى نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشــر، فتوصلت إلى تكوين فكرة دقيقة عن بداية الحداثة في العلم. وفهمت الأهمــية الحاسمة للديناميكا الحرارية ونظرية الإعلام. وهو ما يفسّر طرح المســائل المــتعلقة بالفوضى والضجيج التي أوحت إليّ كتابة *تكوين* وكان العنوان الأصلي لهذا الكتاب: Noise وهي كلمة فرنسية قديمة تعني الشّجار والضــجيج، وذلــك يمثل قطيعة مع ما قمت به في السابق. لقد تركت في مرحلة *الطفيلي* و*روما* ميدان العلوم الصُّلبة متجهاً إلى العلوم الإنسانية.

– تَذْكُــرُ من بين الفلاسفة المحدثين الذين ساعدوك رينيه جيرار R. Girard.

– التقيــت بـــ رينيه جيرار عندما كتبت لوقراتيوس Lucrèce. كان الأمر يتعلق دائماً بإعادة قراءة التقاليد الفلسفية على ضوء المكاسب العلمية المعاصــرة. يطرح لوقراتيوس مسائل تتعلق بتاريخ العلوم وتاريخ الأديان.

إن العلاقة التي تربط بينهما هي التي قرّبتني من فرضية رينيه جيرار. فهي (أي الفرضية) تتيح فهم بعض النقاط الأركيولوجية المتعلقة بتاريخ العلوم. تتضح أركيولوجيا حساب الاحتمال بشكل باهر على ضوء نظريته، نظرية التضحية.

- تبيّن في *مبادئ في تاريخ العلوم* ـ وهو مؤلف جماعي أشرفتَ على إنجازه ـ أن العلم أصبح ديناً.

- تحدث عالم اجتماع على ما أعتقد عن المجتمع العلمي كمجتمع أرستقراطي أو كمجتمع نبلاء. إن ذلك لا يدل حقاً على أدنى اطلاع. يتعلق الأمر كما في المجتمع الديني بإيديوقراطيا. يبرز اكليروس جديد عند الثورة ويحتل منذ ذلك الحين مكان الدين ليقوم بنفس الوظيفة.

- يحمل أحد كتبك *روما* عنواناً فرعياً هو: "مقالة التأسيس" traité des Fondatios.

- يشير مصطلح تأسيس إلى مشروع يتمثل في القيام بانثربولوجيا حقيقية للعلوم. لا يثير تاريخ العلوم اهتمامي أكثر من انثربولوجيا المعرفة. إن كتابي الأخير *تماثيل* Statues كتاب ابستمولوجيا باعتبار إن الأمر يتعلق بإبراز الجذور الدفينة والمنسية للمعرفة العلمية.

- يحمل كتابك الجديد عنوان "العقد الطبيعي". كيف يمكن الحديث عن "عقد طبيعي"؟ ألا تتنافى الكلمتان: عقد وطبيعة في تقاليدنا؟

- تنتمي كلمة "عقد" إلى المفردات القانونية. أدْرُس القانون منذ ثلاث أو أربع سنوات لأن المشاكل التي يطرحها العالم الحديث العلمي جداً والمُتْقَن جداً هي مشاكل تتطلب أكثر فأكثر التداخل أو العبور بين القانون والعلم. مشكلتي هي مشكلة العلاقات بين القانون والعلم.

- **هل لك أن تحدّد؟**

- أصبحت العلاقات بين القانون والعلم محسوسة جداً، ما إن بدأنا في طرح مسائل تتعلق بالوراثيات génétique والبيوإتيك bioéthique والمحيط. يلاحق القانون إنجازات العلم والتقنية.

لنأخذ مثالاً. ذهب في السنة الفارطة زَوْجان إلى استراليا قصد الإنسال تحت رعاية طبية. نجحت عملية الإنسال وعند العودة تحطمت الطائرة. كان الأمر يتعلق بزواج للمرة الثانية. اعترض أولاد الزواج الأول على ادعاءات المحامي الذي دافع عن حقوق الأجنة الثلاثة الذين من المفروض أن يكونوا ورثة. لا وجود لقانون يجيب على هذا النوع من الأسئلة حتى وإن اتخذت المحكمة قراراً.

من هنا يمكن أن نستعيد بشكل ارتجاعي تاريخ الفلسفة. فنتبيّن أن الفلاسفة الكبار (أفلاطون، أرسطو، القديس توما الاكويني، هيغل، كانط) كانت لهم أهمية كبيرة في الفلسفة الغربية لأنهم حاولوا فهم العقل العلمي والعقل القانوني في وقت واحد. أيّ علاقة تربط العقل العلمي بالمعقولية القانونية؟ يرجعنا هذا الأمر إلى محاكمة غاليلي الشهيرة: لا يمكن الاعتراف بحقيقة علمية جديدة كحقيقة علمية إلاّ من قبل المحكمة. في ذلك العهد كانت هناك محاكم كَنَسيّة واليوم هناك محاكم ضمعلمية intrascientifiques لكن هناك دائماً حكم قانوني. يجب أن توجد دائماً محكمة تقرّر حكماً.

- **ها إننا ابتعدنا في الظاهر عن "العقد الطبيعي".**

- يتعلق الأمر أولاً في الوقت الحاضر بإعادة طرح مسألة العلاقات القائمة بين العقل العلمي والعقل القانوني. لم يهتم القانون أبداً بغير علاقات الناس فيما بينهم: بالنسبة للقانون لا وجود للأشياء إلاّ بوجود القضايا causes وبالنسبة للعلم لا وجود للقضايا إلا بوجود الأشياء. تتجه العلوم الصلبة كلياً نحو العالم الموضوعي في حين أن القانون لا يعرف سوى العلاقات البشرية. إنني أسعى إلى مقاومة نفي العالم acosmisme وهلاكه.

تقترن كلمة عقد في التقاليد الفلسفية بعبارة "عقد اجتماعي". يعني هذا المصطلح عند هوبس أو روسو قراراً جماعياً يتخذه الناس كي يعيشوا معاً.

لا يخــص "العقد" الذي من المفروض أن يلتزم به الناس سوى علاقاتهم. لا تــتعلق المســألة أبــداً بالعالم أو الطبيعة ذلك أن هذه الأخيرة تنحصر في الطبيعة "البشرية". لا يعني العقد في القانون الحديث سوى اتفاق بين البشر دون أن تــتعلق المســألة بالأشياء أبداً. لا يتحدث الإعلان العالمي لحقوق الإنســان، (صــرح القانون الطبيعي الحديث) إلا عن البشر، عن البشر في علاقاتهم دون علاقة بالعالم إلاّ مرة واحدة في علاقة الملكية، حيث لا يكون الموضوع موضوعاً إلاّ عبر علاقة بذات ما. إنني أريد أن أُدخِل في إشكالية العقد القانوني أو السياسي عالَمَ الأشياء نفسها.

– **أية نتائج يمكن توقّعها في هذا الشأن؟**

– ذلــك يغيّر كل شيء. إذا أبرمنا عقَداً بيننا لا يخصّ إلاّ علاقاتنا فإن ذلك لا يستتبع شيئاً بخصوص المحيط. إذا صغنا فلسفة للقانون تفسح مكاناً لعلاقة تعاقدية بين الإنسانية ومحيطها فإن القانون والسياسة سيتغيّران نظراً لتدخّل فاعل acteur جديد هو العالَم.

– **كيف نجعل العالم فاعلاً؟**

– عــندما نجعل منه موضوع حقّ. ومن الصحيح أن ذلك لا يتم بدون مراجعة تُصدِّع المفاهيم القانونية التقليدية فيما يخص الملكية مثلاً. لا يتعلق الأمر بأن نجعل من العالَم "تراثاً مشتركاً للإنسانية"، ذلك أن الموضوع يبقى البشــر دائمــاً. يجب أن نتصور ذلك الحل الغريب تماما والمتمثل في أن نجعل من الشيء موضوع حقّ.

ينبع المفهوم الفلسفي للموضوع بلا شك من القانون: فالموضوع هو من يُــبرم عقــداً. العبد الإغريقي لم يكن موضوعاً لأنه لا يستطيع إبرام عقد. تمثلــت الفتوحات الكبيرة للقانون والسياسة في توسيع مفهوم الموضوع هذا ليشمل أشياء مفارقة أكثر فأكثر. يجعل إعلان حقوق الإنسان من كل إنسان موضــوع حق. لكن المسألة تظل محصورة فيما بين البشر. الناس وحدهم

يمكـــن احـــترامهم كمواضيع حق. تتمثل الخطوة القادمة في وجوب احترام الأشياء كمواضيع.

– كـيف يتـيح إيجـاد الشيء كموضوع الإجابة على تساؤلات حديثة مرتـبطة خصوصاً بتطور البيوتكنولوجيا؟ لقد شاركتَ شخصياً في بعض تلك الاجتماعات العالمية الكبيرة التي يتم فيها تناول هذه المسائل.

– لقد قرّرت الإقدام على هذا العمل عندما تبيّنت فشل هذه الاجتماعات. كلما أصبح العلم واقعاً اجتماعياً تامّاً وأصبحت مجتمعاتنا علمية وتقنية أكثر فأكـثر، طُرحـت المسـائل التـي كانـت تُطرح في السابق ضمن سياق ابستمولوجيا، ليست ـ إذا لزم التذكير بالأمر ـ سوى الدعاية التي يقوم بها الفلاسـفة للعلـم. ليسـت طرحاً قانونياً. من الضروري أن يتناول القانون الطـريقة التـي يتم بها انتشار العلم والتقنية في مجتمعاتنا. كان هناك حقٌ كَنَسـيّ فـي العهد الذي كان فيه الدين الظاهرة الاجتماعية التامة؛ يجب أن يوجد اليوم حقٌ يخصّ العلم.

– كيف سيغيّر ذلك طرح المشاكل الخاصة بهذه الأسئلة؟

– يتعلق الأمر بتغيير رؤيتنا للعالم. لقد وضعت الفلسفة العالم جانباً منذ عـدة عقـود. لـتأخذ *فينومنوولجيا الإدراك* لـ موريس ميرلو ـ بونتي. تتصـورّ أنـك ستحضر وليمة من الاحساسات. لكن الأمر ليس كذلك على الإطلاق. يبدأ الكتاب بملاحظة تشير إلى أن مفهوم "الإدراك" perception يجعلـنا نفكّـر أولاً فـي كلمة "إدراك". ولن يتعلق الأمر عبر خمس مائة صـفحة، فـيما عـدا بعض الاستثناءات، بمساعدة عدد كبير من التقنيات الفلسـفية سـوى بـ... الكلمات. إن طريقة تناولي للمسألة مختلفة: عندما أتحـدث عـن الإدراك، أتحدث أولاً عن خمرة بوردو التي أتذوّقها. كتبت *الحـواس الخمـس* لأحتجّ على اختزال الإحساس في اللغة الذي يجعل من الفلسفة جثة. عندما أشرب خمرة بوردو، لا أشرب كلمات. غاب العالَم عن الفلسـفة منذ 1900 أو 1920. أريد أن أذكّر معاصريّ بأن العالم حاضر

وبأننا نواجه أخطاراً حقيقية إذا لم نعتبره أبداً فاعلاً حقيقياً في لعبتنا. هكذا واجهنا العديد من الأخطار بداية من هيروشيما إلى الخطر الذي يمثله ثقب طبقة الأوزون. لا يتحمل مسؤولية نسيان العالم العلماء فقط بل كذلك رجال القانون والفلاسفة الذين يفكرون وكأنّ البشر موجودون وحدهم في الكون بلا محيط. يتعلق الأمر ببعث الوعي والسعي إلى اكتشاف وجود العالم ثانية وأنه ليس صندوق قمامة بل هو جدير بالاحترام.

- لكن كيف يمكن الحديث عن العالم في حين يبدو أنه قد اختفى تماماً من جراء تطور التقنية؟

- فقدت الفلسفة صلتها النقدية بالحضارة لأنها تتبع منذ خمسين سنة حركة الحضارة التي أفرطت هي نفسها في تَقْنَنَتِها ولا تتحدث إلا عن علاقات البشر. عندما تنقد التقنيةَ فإن ذلك يتم حسب طرائق مُتَقْنَنة بشكل كبير، كما لو أنه لا يوجد حولها شيء. تشبه الفلسفة المعاصرة مؤسسة enterprise فهي تسعى إلى فرض لغتها وطريقتها بخصوص العلاقات البشرية. لا وجود للعالَم في الفلسفة الحديثة وبالتالي لرؤية للعالم. هناك فقط ألاعيب علائقية صغيرة. تتحدث الفلسفة الحديثة عن الخطاب وتكتب عن الكتابة. لكن هناك أيضاً أشياء. أشياء بدأت تستيقظ. كلما وعينا بقدرة التقنية أصبحت تشغلنا مسألة تطوّر العالم في جملته. الأرض في جملتها تتغيّر. كيف نقوّم هذا التغيّر؟ كيف نفهمه؟

إنني أحاول خلافاً للفلاسفة المحدثين الذين لا يهتمون منذ خمسين سنة سوى بالاستعارات والكتابة أو المواقف المدعّمة بدقّة، أن أتحدث عن الطبيعة بما أنه باستطاعتنا التحدث عنها اليوم، حسب رؤية إجمالية.

- تتميز كتبك بتشدّد كبير في الأسلوب. كيف تتصور العلاقات القائمة بين الفلسفة والأسلوب؟

– عندما كنت داخل المؤسسة لجأت إلى مصطلحات تقنية لأن المؤسسة تقتضي ذلك. لكن انتهى الأمر، أقسمت ألاّ أكتب إلاّ باللغة الطبيعية مستعملاً إيّاها بصرامة.

عندما كتبت *الحواس الخمس* كنت أريد الكتابة بأسلوب يقترب من الإحساس وجرّبت في *تماثيل* حيث يتعلق الأمر بالموت أسلوباً آخر في الكتابة، وأحاول الآن أن أقترب بالقدر الكافي من اللغة القانونية.

– أنتَ بذلك تجعل من الفلسفة مسألة لغة وهو أمر يبدو مناقضاً لما كنت تقوله في السابق.

– يجب التمييز بين اللغة واللغة المُقعَّدة. ترتبط الفلسفة غالباً باللغة المقعَّدة. يحب الفلاسفة أن يقولوا: "إنني أقوم بكذا، أتحدث عن الإحساس، أستعمل لهذا الغرض هذه الاستعارة أو تلك". يتحدثون عما يتحدثون عنه بلا تحديد ويكدّسون اللغات المقعّدة فوق بعضها. وقد أقسمت على أن أمنع عن نفسي كل لغة مقعّدة لفرط ما وجدت ذلك مخادعاً وكاذباً. أتحدث عن الحيوان ولا شيء غير الحيوان. تتمثل الفلسفة مثلما تُمارس في المؤسسة في الاختفاء وراء أكبر عدد من الغيوم كي لا يكون هناك حيوان أبداً. شغلي الشاغل هو أن أكون حاذاً بخصوص الشيء المعني بالأمر.

– قمنا بعرض ما يمكن أن يشكل برنامجاً للفلسفة. كيف يمكن لنا أن نلخص فلسفة ميشيل سير؟

– إذا وجدت مصطلحاً لتسميتها لكان معروفاً. يمكن القول بأنه يوجد صنفان من الرياضيين: هناك من لديهم رؤية إجمالية للرياضيات ومن لديهم فكرة ما فقط؛ أي رياضيّو التأليف (التركيب) ورياضيو التكرار. ويصح نفس الأمر في الفلسفة. برغسون مثلاً هو فيلسوف فكرة الزمن المتواصل والديمومة. ويكرّر هذه الفكرة بخصوص الذاكرة والبيولوجيا والأخلاق أو الدين. هذه صورة الفيلسوف الخنزير البرّي: إنه يحفر دائماً نفس الجحر. إنه يمر من كل مكان ليكوّن رؤية إجمالية تأليفية. إنني من هذا الصنف، أي من التائهين لا من الحرّاثين. لم يحن الوقت بعد لأعرض خارطة المسار الذي قطعته.

فرانسوا إوالد:

هابرماس: جدلية العقل الحديث*

* "ماغزين ليتيرير" عدد 242 ــ ماي / أيار 1987



وجدت ألمانيا ما بعد الحرب فيلسوفها: إنه يورغن هابرماس. يتابع هذا الفيلسوف المنضوي إلى تقاليد مدرسة فرنكفورت، دراسته الأساسية لإشكالات الحداثة، منذ عشر سنوات.

هناك نوعان من الفلاسفة على الأقلّ. يتولّى الفلاسفة الجامعيون التدريس ويتفرغون لتحليل النصوص الفلسفية ونقدها. ولا يتطلب هذا التمرين الفلسفي من الفيلسوف حياة خاصة؛ سواء أكانت كبيرة أو صغيرة، فذلك غير مهمّ نسبيّاً.غير أن الفلسفة المبتكَرة تتضمّن حياة الفيلسوف لأنها تفترض تجسّد رغبة الحاضر فيها، وتلك الطريقة التي تتيح للإنسان الانطواء على نفسه والانكفاء الخاصة. عليها والتي سيعبّر عنها الفيلسوف ويتعرف من خلالها الجمهور على رغبته

ينتمي يورغن هابرمارس فضلاً عن أنه أستاذ بارز وقارئ متميّز إلى النوع الثاني بالتأكيد. ترتبط قيمته الفلسفية وكذلك التزاماته بمصير ألمانيا المعاصرة وبالواجب الملحّ الداعي إلى التفكير في تقليدٍ يشتمل على الانحراف الغريب للنازية. يقول يورغن هابرمارس ببساطة، مقدّماً نفسه "إنه ينتمي إلى جيل المثقفين الألمان الذين كبروا في فترة النازية وبلغوا الرشد الفكري في نهاية الحرب العالمية الثانية وعاشوا في إطار الجمهورية الفيدرالية وأصبحوا أساتذة حين أعلن الطلبة تمرّدهم في الستينات". ترتبط فلسفةُ يورغن هابرماس بالرغبة في التفكير في الازدواجية المكوّنة للحداثة:

ويصحب ذلك من جهة تدعيم (الأنوار) ووعودُها التحرّرية، والنتائج المدّمرة المرتبطة بسيرورات العقلنة الدائمة لأشكال العالَم المعاش، من جهة أخرى.

ترتبط ممارسة الفلسفة لدى هابرماس بأخلاقية ما للتمييز، ويطالب هابرماس باستقلالية العمل الفلسفي. وإذا اعترف بأن ***نظرية الفاعلية التواصلية*** وُلدت في سياق السبعينات فإنه يطلب عدم اختصارها فيه. لا ينبغي أن تكون الفلسفة سياسة ولا أخلاقاً. إنها عمل تحليلي نقدي يجب أن يكون واضحاً بقدر ما يكون موضوعياً. إن المثقف هو من يحق له تأكيد القيم والدفاع عنها في سياق توشك فيه أن تُنسى. يفسّر يورغن هابرماس رغبته في أن يلعب أدواراً مختلفة قائلاً: "بوصفي فيلسوفاً، أعمل في حقل العلوم الاجتماعية، وبوصفي أستاذاً أدرّس، وبصرف النظر عن ذلك فأنا مثقّف، وفضلاً عن ذلك أيضاً أتدخّل عملياً." لكنه يوضحّ ألاّ أحد في ألمانيا يقبل هذا المبدأ الذي يميّز بين الأنشطة وخبراتها المتبادلة كما لو أن على الفلسفة أن تكون مجرد تبرير لسياسة ما وعلى الالتزام أن يكون توضيحاً لفلسفة ما.

ولد يورغن هابرماس سنة 1929 في (غوميرسباخ) Gummersbach، مدينة صغيرة تقع قرب كولونيا. هل تركت طفولته التي قضّاها في الفترة النازية أثراً فيه؟ جوابه هو الآتي: "بشكل غير جليّ". يقضي يورغن هابرماس، المتحدر من عائلة برجوازية غير مسيّسة تلك الفترة في كنف الصمت الذي يلزمه والداه. يتذكر أنه في اليوم التالي لليلة الكريسطال (1938)، عندما اختفت قاعة السينما الوحيدة الموجودة في (غومير سباخ) والتي يديرها يهود، لم يتحدث أمامه والداه اللذان كانا يعرفان جيّداً أن أمراً سيئاً قد حدث، سوى بصوت منخفض. كان الإحساس باحتمال وقوع ابنٍ ما في النازية يتوقف على الوسط العائلي.

بالنسبة إلى يورغن هابرماس بدأ كل شيء تقريباً في نهاية الحرب، سنة 1945 وعمره خمسة عشر عاماً، إذ وجد نفسه أمام حقيقة الجرائم النازية التي كشفت عنها أول الأفلام وأولى عمليات الوصف للمعتقلات، كما اكتشف في نفس الوقت الثقافة الغربية الحديثة: الرسم الحديث سنة 1947 في كولونيا أثناء عرض مخصّص للتعبيرية؛ كما اكتشف الأدب أيضاً: سارتر، كامو، توماس مان، هيرمان هيسه Herman Hesse. ما كان يثير اهتمامه لدى سارتر خاصة هو تعلّقه بالحرية. كان معروفاً في ألمانيا

ككاتــب مسرحيٍ وكروائي. وكان قد تُرجم الجزء الأول من **دروب الحرية** آنــذاك، وكانت تمثّل في كل مكان مسرحياته التي يذهب يورغن هابرماس لمشاهدتها في كولونيا ودوسلدورف.

لــم تكن تقتصر قراءاته وهو تلميذ على الفلسفة، بل إنه كان يهتم كذلك بالبيولوجــيا وعلــم النفس ــ اشترك في مجلة عنوانها Die Psychè (النفس) يصدرها ألكسندر ميتيشيرليخ Alexandre Mitscherlich ــ والاقتصاد والأدب. كان يدرس كل ما توفّر لديه، يقرأ ماركس، انغلز، لينين، بليخانوف الذيــن وجــد كتبهم في مكتبة شيوعية، وفكّر في مشروع نقدي لأعمالهم. شاهداً علــى هذه الشهية الكبيرة للمعرفة: كتب هابرماس الشاب في إحدى الوثائق التي ينبغي تعميرها في مرحلة الباكالوريا إنه يريد أن يصبح صحفياً.

سيعرف يورغن هابرماس أثناء متابعته لدراسته الجامعية من 1949 إلى 1954 فــي (غوتينغــن) و(بون) سلسلة من "الصدمات" السياسية والفلسفية التــي ستحدّد توجّهاته المستقبلية. وقعت الصدمة الأولى سنة 1949. كان مُحــبّاً للســلام ويســارياً، كان مع هينمان Heinemann (الرئيس القادم للجمهورية) عندما غادر هذا الأخير حكومة أدِناوِر بسبب مشروعه المتعلق بإعادة إنشاء جيش ألماني مرتبط بالغرب.

إن الأزمــة الأكــثر عمقــاً سيحس بها يورغن هابرماس في مواجهته لاســتحالة اســتمرارية ألمانيا الجامعية والفلسفية منذ العشرينات. لقد أعاد أدنــاور الجامعييــن النازيين القدامى إلى مناصبهم. في تلك الفترة كان يتم الفصــل بين المسائل الفلسفية والمسائل السياسية بحيث يحتاج الطالب وإن كان من اليسار إلى الوقت كي يتوصل إلى اكتشاف الانتماء الحقيقي لشخص ما.

كــان ليورغن هابرماس أربعة أساتذة احتلوا كلهم كراسيهم قبل النازية: نيكولاي هارتمان Nicolai Hartmann الذي قلما كان يثير اهتمامه، وتيودور ليت Théodor Litt الذي كان مناهضاً للنازية لكنه مُضجر، وإريك روتاكير Erik Rothaker المنتمي إلى عالَم التاريخوية القديم وعلوم العقل الألمانية في القرن التاسع عشر، وخصوصاً أوسكار بيكر Oskar Becker الذي أثّر فــيه بعمق، فهو تلميذ هوسيرل، وعاصر هيدغر وكان معه في (فريبورغ). لقــد نشر في **حوليات الفينومنولوجيا**، في نفس الجزء الذي صدر فيه **الكينونة**

والزمــن بحــثاً حول **الكينونة الرياضية**. كان مختصاً في المنطق الموجّه Logique modale وهو اختصاص طوّره بمعزل عن فون رايت Von Wright، وتابع اوسكار بيكر مشروعاً موجّهاً ضدّ ***الكينونة والزمن***. كان له اهتمام بالطليعة الفنية لم يكن لدى هيدغر إطلاقاً.

لم يكتشف يورغن هابرماس ما لم يكن يعرفه أحد (وما لم يكن أحد يريد معرفته بلا شك) وهو انتماء روتاكير وبيكر إلى النازية إلاّ فيما بعد عندما قرأ ما كتباه في الثلاثينات. والأخطر من ذلك أن هيدغر الذي كان في تلك الفترة الفيلسوف "الجديد" مع سارتر نشر سنة 1953 درساً ألقاه سنة 1935: **مدخل إلى الميتافيزيقا**، يقترح هيدغر في هذا الدرس بأسلوب مريب، تأويلاً فاشــياً أو فاشيّ الطابع لــ أفلاطون في المناخ الروحي لتلك الفترة، كانت هــناك خاصة جملةٌ يتحدث فيها هيدغر عن "الحقيقةِ الحميمة لهذه الحركة وعظمــتِها". كانــت تلــك أول صدمة فلسفية بالنسبةَ لي ــ يقول يورغن هابــرماس ــ وهي فقدان البراءة. سيتوجب التوجه في الفلسفة إذن بنظرة سياسية ثاقبة وتبيُّنُ الأبعاد السياسية التي يمكن أن يتضمنها أثر ما، وتمييزُ الــنظريات التي نجد جذزرها في النازية عن غيرها. كان يجب العمل في اتجاه تهذيب أخلاقية moralization التقليد الألماني.

اتجــه هابــرماس الذي كان حتى ذلك الوقت هيدغرياً نحو الهيغلية ــ الماركســية وقــرأ أعمال المهاجرين اليهود مثل لوفيت Löwith وبليسنر Plessner وأعمــال لوكاتش Lukacs وفيما بعد أعمال أدرنو Adorno وبنياميــن Benjamin وبلــوك Block الذين لم يتورّطوا. كانَ هذا الجيل الــيهودي الألمانــي من المثقفين يمنح بعداً أخلاقياً يتيح تطهيراً ضرورياً. وسيؤاخَذ جيل هابرماس على أنه انفصل عن الاستمرارية الألمانية وانضم إلــى الأعداء. وسيقع الحديث عن جيل التوبة. غير أن يورغن هابرماس يوضح أن ذلك لم يكن سلوك جيل كامل بل سلوك أفراد.

أعــد يورغــن هابرماس أطروحته الفلسفية حول شيلينغ Schelling، شيلينغ لفترة المتوسطة وفيلسوف تاريخ نشأة العالم، جملةً من الموضوعات ترجع إلى جاكوب بوهم Jacob Böhme، بلغت إليه عبر التَّقَويّة السوابية (نسبة إلى "سواب" منطقة في ألمانيا الجنوبية) Piétisme souabe. وسيكتشف يورغــن هابرماس أن هذه الموضوعات موجودة في الروحانيات اليهودية

المتحدرة من إسحاق لوريا Isaac Luria. ويذكّر هابرماس بخصوص هذا التقارب الغريب بين هذين العالَميْن الروحانيين بقصة حكاها له سكولم Scholem: ذهــب لاهوتي برتستاني كريستوف هوتنجر Christophe Höttinger ذات يوم في نهاية القرن الثامن عشر إلى مَجْبَر ghetto فرنكفورت لزيارة الحــبر كوبيلخت Kpoppelhecht وأعلمه بأنه سمع الناس يتحدثون عن تقلــيد ظــل شفوياً لفترة طويلة يقرّ بوجود علم روحاني يهودي يرجع إلى إسحاق لوريا طالباً منه أن يحدثه عن ذلك فأجابه الحبر: عد إلى بيتك واقرأ جاكوب بوهم".

ما أثار اهتمام هابرماس في نظرية شيلينغ هو مذهب المادة المتعلق بالله. "قبل النشأة أراد الله خلق كائن يشبهه. ولكي يكون مشابهاً له حقاً كان عليه أن يترك له مكاناً. ولكي يستطيع هذا الكائن أن يتطور انسحب الله وتقلّص بحــركة ذاتــية. من خلال ذلك يمثّل الله بذاته طبيعة، شيئاً غامضاً، يقول /بوهــم/ "الأساس" Grund، بينما يتحدث لوريا عن منفى. لم يبدأ الله إذن عملية الخلق إلاّ عندما انسحب، هذه العملية التي أدت إلى خلق آدم، الكائن الذي يشبهه ويماثله alterego والحرّ حقاً. ولكي يكون حرّاً يجب أن تكون له الحرية في تدمير العالم هذا الذي أقامه الله، وهذا ما صنعه آدم. هكذا لأن الله كان يريد خلق إنسان حرّ، دمّر آدم العالم الإلهي وأسّس التاريخ الكوني سالباً الله حريّته. فَقَدَ الله عندما خلق مثيلاً له قدرته على إنقاذ العالم.. لذلك تتمــثل مهمة الإنسان في توجيه التاريخ الكوني نحو تجديد الخلق. الإنسان هــو مُخلّــص الله. إن تطبيع naturalisation الجنس البشري يعني أنسنة humanisation الطبيعة.

لــم يجد هابرماس بعد أن أكمل دراسته مركز عمل في الجامعة، فعمل صــحفياً لمــدة عام. وصدفةً اقترح عليه أحد المسؤولين عن الجريدة التي تشــغّله مقابلــة تيودور أدرنو في فرنكفورت. كان ذلك سنة 1956. كان أدرنــو قرأ نصاً لهابرماس حول جدلية العقلنة، كان بحثاً في علم الاجتماع الصناعي. ربما اعتقد أدرنو أن هذا النص قد كُتب تحت تأثير **جدلية العقل**. علــى أية حال عرض عليه أن يكونَ مساعداً له. يتحدث يورغن هابرماس عن تيودور أدرنو باحترام كبير جداً، "إنه العبقري الوحيد الذي لم يصادف مــثله مطلقــاً". وقامت بين أدرنو ومساعده (الذي سيصبح زميله فيما بعد)

علاقـــة مثالـــية بلا خلافات. وربما يرجع ذلك، إلى أن هابرماس الذي لم يتـــتلمذ لـــــ أدرنـــو وجد نفسه متخلصاً من عقلية التلميذ. تعلّم مع أدرنو اســـتعمال ماركس كمعاصر واستخدام مقولاته لتحليل الوضعيات الراهنة، واكتشف فرويد الذي بقي مجهولاً بالنسبة إليه حتى ذلك الوقت.

راوحـــت مســـيرة يورغن هابرماس بين فرنكفورت وفرنكفورت (حيث يدرّس حالياً)، مروراً بهايدلبيرغ وفرنكفورت من جديد (حيث احتل كرسي هوركهايمـــر) وســـتانبيرغ حيـــث أدار لمدة عشر سنوات، من 1970 إلى 1981، معهد ماكس بلانك Max Planck للعلوم الاجتماعية. قام يورغن هابـــرماس في فرنكفورت في فترة مساعدته لـــ أدرنو (1956 ـــ 1959) ببحوث في علم الاجتماع التجريبي حول الوعي السياسي والسياسة الجامعية وحول الأمن الاجتماعي[1]. صدرت سنة 1962 أطروحته في علم الاجتماع **الفضاء العام** التي يقول عنها اليوم: "إنها كانت مطبوعة بالبراءة السياسية". يـــتعلق الأمـــر بتاريخ مدعّم جيّداً بالوثائق حول كيفية تغيّر العلاقات في المجال الخـــاص والمجـــال العام لتأخذ الشكل المميّز للديمقراطية البرجوازية. يَسِمُ الكـــتابَ ذلـــك الإدراك الحسي الذي لن يفارق هابرماس لطابع الازدواجية الذي تتصف به الحداثة. يقول كريستيان بوشندوم Clristian Bouchindhomme: "كانت ألمانيا ما بعد الحرب مباشرة قادرة أكثر من أي بلاد أخرى بلا شك علـــى الكشف مباشرة وبسرعة عن حقيقتين تخصان الحداثة الاجتماعية ـــ السياســـية، الأولـــى كانطية والأخرى لِنَقُلْ إنها فيبرية ـــ ماركسية. الأولى تـــربط تركيز (بعث) دولة القانون الديمقراطية بالإحساس الأكيد (الحماسي) بـــبلوغ الرشـــد، والأخـــرى تثبـــت أنه تحت ثقل الضرورات الاقتصادية والتاريخـــية، ليســـت دولة القانون سوى لعبة لوظيفية أداتية. ويدلّ **الفضاء العام** على رغبة هابرماس في التفكير في هاتين الحقيقتين دون مصالحة[2]". هاتان الحقيقتان لن تفارقاه.

في بداية الستينات دُعيَ يورغن هابرماس من قبل غادامير ولوفيت إلى هايدليـــبرغ ليحتل كرسياً للأستاذية. عليه إذن أن يمر من علم الاجتماع إلى الفلسفة. من هذه الخلفية النادريّة سيظهر كتاب **المعرفة والمصلحة** (1968)، وهـــو محاولـــة لتأســـيس نظرية نقدية للمعرفة، وهو العمل الذي سيجعل هابـــرماس ذائـــع الصيت على الأقل في فرنسا حتى هذه السنوات الأخيرة.

كان العمل موجّهاً ضدّ التأثير الذي أحدثه في ألمانيا في بداية الستينات علم الاجتماع والابستمولوجيا الأمريكيان. يثبت يورغن هابرماس أن العلوم التجريبية لا تملك إلاّ قيمة تفسيرية محدودة ما إن نقترب من الظواهر الاجتماعية. هناك مجال لأنواع أخرى من المعرفة العلمية، غير العوم التجريبية، أي للعلوم الاجتماعية، وخاصة لنظرية نقدية ذات نزعة تحرّرية يوفّر لها التحليل النفسي نموذجاً خاصاً.

وإن لم يُحَلَّلْ يورغن هابرماس فالتحليل النفسي قد أثّر فيه بعمق. كانت له في هايدلبيرغ فرصة متابع حلقات الأربعاء التي يقدمها الكسندر متشيرليخ Alexander Mitscherlich وأمكنه مشاهدة الطريقة التي يعالج بها المحلّلون تاريخ مرضاهم. **إن المعرفة والمصلحة** يريد أن يبيّن كيف أن للماركسية وللتحليل النفسي قيمة علمية وإنهما ليسا مجرد ايديولوجيات. يتضمن العمل محاولة لقراءة فرويد انطلاقاً من مفاهيم تتعلق بنظرية للتواصل مرتبطة بفلسفة اللغة.

إن ضرورة **نظرية الفاعلية التواصلية** العمل الثاني الأساسي ليورغن هابرماس تندرج أولاً في إطار إشكالية الحداثة، ويحمل هذا التحول التاريخي الذي يشهد انهيار الرؤى القديمة للعالم، حلم التحقيق الذاتي والتحررّ عبر الممارسة الذاتية autonome للعقل. كما ينتمي هذا العمل إلى التقليد الخاص بألمانيا الذي ركّز على ما كلّفه التحديث: تدمير الأشكال التقليدية للحياة، ضياع الجوهر الثقافي، وهما أمران مرتبطان بالتصنيع. في هذا العمل تصورٌ يمرّ عبر ماركس وفيبر وفرويد، خِبرَةُ يورغن هابرماس في فرنكفورت.

أراد يورغن هابرماس أن يعيد بناء مفهوم للعقل لا يكون انهزامياً، يكون ضعيفاً بالقدر الذي يجعله يحسب حساب كل ما يوجّه للعقل من نقد، وقوياً بما يكفي كي تتوصّل نظرية المجتمع المتشكلة إلى إنقاذ الظواهر التي تحمل شارة الحداثة، والتي لا يمكن التخلّي عنها دون أن ننفي أنفسنا بأنفسنا كنتيجة لهذه الحداثة. ليس يورغن هابرماس شخصاً متأملاً ولا متعلّقاً بالماضي ـ العودة إلى الوراء أمر غير مرغوب فيه ـ ولا متشائماً: يمرّ الوضوح الفلسفي عبر تشخيص للتعدّد يحسن التمييز بين السويّ والمرَضيّ فيه بشأن الحداثة.

آخر دافع يتمثل في الوضعية السياسية الداخلية التي ازدادت خطورة سنة 1977 بعد اختطاف شلاير Schleker (عرْف الأعراف الألمان). وقد

وضح يورغن هابرماس رأيه سنة 1981 في حديث أُجري معه قبيل صدور الكتاب: "حملتُ لأول مرة على محمل الجدّ الايديولوجيات الجديدة المحافظة التي انتشرت حوالي سنة 1973. لم أبق لا مبالياً مكتفياً بانطاع ما حول أمر "تمّ الاطلاع عليه"، بل أكثر من ذلك، اعتبرت أن دخول هؤلاء الليبراليين المتقدمين المناضلين المنتسبين عندنا إلى جهلن Gehlen وكارل شميتCarl Scjmitt إلى الساحة، خاصية لوضعية عامة. وسعيت جاهداً إلى توضيح المفهوم الذي تنطوي عليه هذه الاعتبارات، مفهوم الحداثة وترك الحداثة، مفهوم التخلي عن الديمقراطية الراديكالية والأنوار، باختصار التخلي عن الأفكار التي دافعتْ في النهاية عن الجمهورية الفيدرالية. كما اعتقدت من ناحية أخرى أنني لأول مرة أحسن فهم قيمة الطاقات الجديدة الرافضة والحركات الجديدة التي لم تكن تربطني بها أية صلة حتى تلك اللحظة"[3].

هكذا يمكن قراءة **نظرية الفاعلية التواصلية** حسب عدة مستويات. إنها تقدم أولاً تعريفاً للفلسفة في عصر الحداثة، بعد سقوط الرؤى الدينية والميتافيزيقية للعالم، في نهاية المحاكمة العامة للتذويت Subjectivation التي انطلقت من ديكارت وغيّرت جذرياً مسألة الحقيقة.

كيف تتم معالجة الحقيقة عندما لا يمكن أن تُباح هذه الأخيرة أبداً من قِبَل سلطة عليا، وعندما نعلم أن كل ملفوظ énoncé يخضع حتماً لسياقات محدّدة؟ يتطلب ذلك المرور إلى نظرية تتعلق بصلاحية validité أو مقبولية الملفوظات. لذلك تقترح *نظرية الفاعلية التواصلية* تناولَ الحقيقة كسيرورة لتبادل الحجج تتم حسب افتراض يتعلق بقيام اتفاق إجماعي، وهو افتراض موجود في بنية اللغة نفسها. تلك هي أخلاق المناقشة. وبكلمة واحدة — وإذا استعرنا مفهوماً لـ ميشيل فوكو — هي الحقيقة التي لا يمكن اعتبارها اتفاقاً بين ملفوظ وموضوع فحسب؛ يجب فهمها كـ"مصداقية" véridiction، أي كشكل لخطاب ملزَم بمتطلبات الصلاحية.

إن أساس الكتاب مخصّص لنظرية للعقل. ويذكّر يورغن هابرماس بأن "الموضوع الأساسي للفلسفة هو العقل". ما هو العقل؟ ليس قوة (لا وجود في رأي هابرماس لأي منفذ في الفلسفة المتعلقة بالذات) بل أنواع من السلوك. لا يمكن وصف سلوك ما بأنه عقلي على نحو تجريدي بل يمكن

ذلك فقط بالرجوع إلى العلاقة التي يقيمها مع سلوك آخر. بكلمة واحدة، لا يُوجد العقل في هذا السلوك أو ذاك، بل في العلاقة التي تفتح سلوكاً ما على معنى سلوك آخر. هذه هي النقطة المهمّة. يُقسّم يورغن هابرماس العقل ويميّز نوعين من السلوكات العقلية: سلوكات منظّمة حسب علاقات الوسيلة بالغاية، مثلما هو الشأن في العقل الأداتي والسلوكات الهادفة إلى التفاهم intercompréhension. يتسم تاريخ الحداثة مثلما تتسم الحداثة ذاتها بصراعٍ وتشوّشٍ هذين الشكلين للعقل.

على مستوى ثالث أخيراً، تقدم *نظرية الفاعلية التواصلية* كنظرية للمجتمع تحليلاً من شأنه أن يتيح تشخيص اتجاهات التطور والأشكال الحديثة لعلم الأمراض الاجتماعي.من وجهة النظر هذه تتسم سيرورة التحديث بازدواجية أساسية. فمن جهة تستمر مقتضيات إنتاج الأنظمة الاقتصادية والإدارية في هدم "العالم المُعاش" وهذا ما يسميه فيبر بالدَّيْونة bureaucratisation وما يسميه ماركس بالاستلاب aliénation، لكن هذا التأثير يُعدّ في نفس الوقت ـ عندما يقوم به خاصة وسيط قانوني ـ فتحاً لفضاءات من الحرّية. تحسّسنا *نظرية الفاعلية التواصلية* خصوصاً بهذه الازدواجية المكوِّنة للحداثة وتدعو إلى التساؤل حول ما يمكن أن يؤسس "العالم المعاش" كإرادة سياسية مستقلة عن الأنظمة الاقتصادية و الإدارية المسيطرة على لعبة السياسة. كما تتيح تصور فصل جديد للسلطات، يتشكّل فيه "التضامن" المرتبط بالفهم المتبادل كقوة سياسية مستقلة.

ليس يورغن هابرماس فيلسوفاً فقط، بل إنه كذلك مثقّف، وعيُه السياسي متيقظ بشكل خاص. وهو يرى بوضوح أنه لا يجب اعتبار النازية مجرد ظاهرة تنتمي إلى الماضي فخطرها موجود في الحداثة. وقد اهتم يورغن هابرماس في كتاب سابق *العقل والمشروعية* بمسائل إعطاء المشروعية légitimation المرتبطة بتطور الدولة المقدسة Etat– providence وصاغ لأجل ذلك نظريةً للـ "أزمة" هي فتح لفراغ من المعنى، للحظةٍ يبدو كل شيء فيها ممكنا. هكذا يكون التيقظ ضرورياً دائماً ويلتزم المثقف بالانخراط في معارك العصر.

يقـدم يورغـن هابرماس تحليلاً لظاهرة "الخُضْر" مبرهناً عليه بإحكام. "يمثّل الخضْر النواة المنظَّمة لما يُسمَّى بـ (الحركات الاجتماعية الجديدة)، وتكمـن الجِـدَّة فـي تركيبتهم المتنوعة وأهدافهم. نجد عناصرَ من الطبقة المتوسـطة أحست بأن المشاريع التقنية الكبرى تهدّدها، ونجد شباباً جعلتهم تربيتهم وتكوينهم العالي غالباً يدركون عبثية هذا التطور الصناعي، ونساءً وعاطليـن عـن العمـل، الخ. الأهداف بيئوية وسلمية. كما تحس الأغلبية بالحنيـن إلـى أشـكال تخييرية للعيش لا تمر عبر مسار مهني ولا عبر تسـويات مالية ولا عبر الأمن، بل تتيح أساساً نوعاً من النشاط التلقائي في مستوى الإنسان، وتكون أكثر أخلاقية من الأشكال التي عرفها الآباء.

إنهـا حـركة ضدّ النظرية، لا تريد أن تكون لها أية علاقة بالتأويلات الثقافـية، بـل إنها تعيش على نحو بَدَهي. لذلك تمتزج فيها أفكار معقولة بأفكـار ارتداديـة وبأفكار رومنسية ترجع إلى التفسيرات التبسيطية للعالم. يعـتمد حـزب الخضر على طاقة ضخمة مثلما أمكن مشاهدة ذلك بمناسبة تشـيرنوبيل أو المحادثات حول إقامة البيرشينغ في ألمانيا: جماهير غفيرة، أضخم جماهير منذ 1945 نزلت إلى الشارع.

للخضـر دلالـة سياسية صحيحة. إنهم يجعلون الأحزاب السياسية أولاً واعـية بأن الجماهير عموماً طيلة الثلاثة عشر عاماً من التحالف الليبرالي الاجتماعي ــ الديمقراطي، عرفت تغيّرات أساسية في مواقفها وقيمها. وهو مـا يعبّر عنه علماء الاجتماع عندما يتحدثون عن المرور إلى المجتمع ما بعـد المـادي. لكـن الخضر يمارسون كذلك بمجرد وجودهم ضغطاً على الحزب الاجتماعي ــ الديمقراطي يمثل خلاصاً بالنسبة إليه لأنه يعاني أزمة عمـيقة. فعـدد أنصـاره من العمال الصناعيين في تناقص. وبسبب نجاح السياسـة الاجتماعية ــ الديمقراطية نفسها يصوّتون أكثر فأكثر لليمين. من المفيد في هذه الظروف أن تتجمع، على يسار الاجتماعيين ــ الديمقراطيين، قـوى تذكّر بأنه لا يجب أن تماثل بلا قيد أو شرط الحزب المحافظ. بكلمة واحدة: إذا لم يوجد الخضر "يجب خلقهم".

بالنسـبة إلـى يورغن هابرماس، يمرّ مستقبل الجمهورية الفيدرالية لا محالـة بأورربـا. شهد الألمانيون تقسيم ألمانيا ولا يفكرون في الوحدة مع

الشرق أكثر من تفكيرهم في الوحدة مع الكنتونات الألمانية alléminiques السويســرية. لا تتمثل مشكلة ألمانيا في علاقتهما بالشرق بقدر ما تتمثل في علاقتها بالفترة النازية. وإذا كان هناك اليوم نزوع نحو التوحيد فذلك يرجع بالمعــنى التاريخــي إلى الإرادة الدائمة للحكومة الحالية وأنصارها لتدعيم فكــرة الاستمرارية القومية في وعي الألمان، وذلك بفضل التحكم في علوم التاريخ. لا يخفي جوزيف ستروس Josef Strauss أن هدف المخططات الحالــية لتســوية الــنازية عن طريق التاريخ هو تهدئة الوضعية السياسية الداخلية التي تتسم بالإرهاب وظاهرة الخضر ووجود المثقفين اليساريين.

ويوضـــح يورغن هابرماس كيف توصلت هذه المسائل المتعلقة بالجانب التاريخــي إلــى أن تطرح نفسها: "كان الإجماع المضاد للكليانية الذي ساد ألمانــيا الفيدرالية يتوقف على وضع الفترة النازية بين قوسين. كان العمل يتمــثل فــي الإدانــة الشاملة. وكان الناس ضد الشرق وضد النازية لكنهم صــامتون تجاه النازية. منذ نهاية الستينات أصبح الحفاظ على هذا الإجماع أمراً صعباً. نجح أولاً قضاة من اليسار من مناطق الهيس Land de Hesse فــي القــيام بمحاكمــة تــتعلق بأوشفيتز، كما مَحْور thématiser أدرنو ومتشــيرليخ Mitsherlich الفترة النازية؛ ثم أتت الحركة الطلابية، ونشهد الآن فــي شكل ورشات للتاريخ اهتماماً كبيراً باكتشاف ما قد أمكن حصوله في هذه القرية الصغيرة أو تلك في 1930، 1937، 1942. كل ذلك وضع ظروف الإجماع المضاد للكليانية موضع التساؤل. من هنا تتأتى الرغبة، بما أنه لم يعد من الممكن وضع الفترة النازية بين قوسين، في تسويتها وجعلها أمراً عادياً باعتبارها عنصراً يندرج ضمن الاستمرارية القومية الألمانية".

وتدخّل يورغن هابرماس في هذا الجدل طارحاً المسألة التالية: "هل يجب أن نــترك المجال لتطور صورة موحّدة للتقليد الألماني عند الناس موجَّهة بشكل خاص نحو الاستمرارية؟ أم هل يجب على العكس من ذلك أن نسعى بحيث يتطور وعي تعدّدي لا يجعل التصرف بشكل تأمّلي بالنسبة للماضي أمــراً ممكــناً فحســب، بــل يفرضه، كما يتطور اختيار التقليد الذي نريد مواصــلته؟ بأي تاريخ يتعلق الأمر إذن؟ تاريخ متجه نحو الاستمرارية أم تاريخ يستخدم التمييز بين الاستمرارية والانقطاع؟".

الهوامش

(1) يورغن هابرماس وآخرون، "الطلبة والسياسة"، ط. نوفيث، برلين، 1961.
(2) كريستيان بوشندوم، مدخل إلى "الأخلاق والتواصل"، ص. 5.
(3) انظر "دفاتر فلسفية" ع 3، "هابرماس، النشاط التواصلي"، ص. 73.

أعمال هابرماس المترجمة إلى الفرنسية

ـ *التقنية والعلم كإيديولوجيا*، ترجمة جان ـ رينيه لاداميرال، غاليمار، 1973، أعيد نشره في Denoël Méditations.
ـ *خطوط فلسفية وسياسية عامة*، ترجمة فرنسواز ديستور وجان ـ رينيه لادميرال ومارك ب. دي لوناي، غاليمار، 1974، أعيد نشره في تال Tel، 1987.
ـ *النظرية والممارسة*، ترجمة جيرار دوليه، في جزءين، بايو 1975.
ـ *المعرفة والمصلحة*، ترجمة جيرار كليمونسون، غاليمار، 1976، أعيد نشره في تال، 1979.
ـ *العقل والمشروعية: مسائل الشرعنة في الرأسمالية المتقدمة*، ترجمة جان لاكوست، بايو، 1978.
ـ *الميدان العام: أركيولوجيا الدعاية كبعد مكوّن للمجتمع البرجوازي*، ترجمة مارك ب. دي لوناي، بايو 1978، أعيد نشره سنة 1986.
ـ *ما بعد ماركس*، ترجمة جان ـ رينيه لادميرال ومارك ب. دي لوناي، فايار، 1985.
ـ *الأخلاق والتواصل*، ترجمة كريستيان بوشندوم، سار Cerf، 1986.
ـ *نظرية الفاعلية التواصلية*، في جزءين، ترجمة جان ـ مارك فيري وجان ـ لوي شليغيل، فايار، 1987.

هانس جورج غادامير وسلطة الفلسفة

حوار: فيليب فورجيه وجاك لوريدير[*]

---

[*] "لوموند" 19 إبريل /نيسان 1981



تقديم:

يعتبر هانس جورج غادامير المولود سنة 1900 في (بريسلو) من الشخصيات التي تسيطر على المشهد الفلسفي الألماني، قدّم سنة 1929 أطروحته للتأهيل مع مارتن هيدغر، وبعد أن عمل كأستاذ في (ليبزيغ) ثم في (فرنكفورت) خلَف سنة 1949 كارل جاسبر Karl Jaspers في منصب أستاذ كرسي لتدريس الفلسفة في جامعة (هايد لبرغ).

لقد أثّر هانس جورج غادامير بعمق في التطوّر المعاصر للعلوم الإنسانية في ألمانيا وتشهد على ذلك مجادلته الباهرة مع يورغن هابرماس.

الحوار:

- إن عنوان عملك الأساسي "حقيقة ومنهج" من شأنه أن يثير خلافات، خصوصاً في فرنسا. ماذا يضم؟ وما هي بصورة أعمّ هذه التأويلية التي تريد تأسيسها؟

– لا يؤدي العنوان دوره إذا ما كشف عن كل ما يريد أن يقوله الكتاب. بـل يجب عليه على العكس من ذلك أن يجنّد حقول التفكير التي تثير حس الجمهور. فعلاً إن الصيغة التي وجدتها غامضةٌ إلى حدّ أن النقّاد اعتقدوا أن الكـتاب يتعلق تارة بآخر منهج للوصول إلى الحقيقة وطوراً بإدانة جذرية للحقيقة! إن خلافات متطرفة إلى هذا الحدّ هي في الواقع مثمرة...

أنطلـق فـي تأويليتـي من فكرة مفادها أنه يجب "نزع الصفة المطلقة" désabsolutiser عـن المـثَل الأعلـى للمنهج، هذا المثل المستخرج من العلـوم الصـحيحة. هدفـي هو نظام ما discipline ـ لا بمعنى الفرع الخـاص بالمعـرفة، بـل أقصد الموقف المتّسم بالدقة والصرامة ـ يشمل السـيطرة علـى المنهج عبر تجاوزه. بعد مرور عشرين عاماً على ظهور الكـتاب في ألمانيا، تبدو لي هذه الفكرة راهنة أكثر من سواها، لأنه لم يقع الـتعرّف عليها حقاً من قبل منظّرينا الذين ظلّوا يتصوّرون أن مسألة العلم وصحته حلٌ لألغاز العالم. لكننا ننسى أن العلم لا يَعْرِف العالَم ولا يفتحه إلاّ في اتجاه خاص.

– وفيما يتعلق بالعلوم الإنسانية، أين تتمفصل تأويليتك ماديّاً؟

– مـا يميّز العلوم الإنسانية هو أنها لا تستخدم مناهج معروفة فقط، بل تسـتخدم قـدرة علـى الفهم كذلك، تتطوّر لدى القارئ والباحث والمفكّر، وتـتجاوز القدرات التي نكتسبها عقلياً. يجب أن نتساءل هنا: ما هو الفهم؟ أوسّع في تأويليتي البعد الجديد الذي أعطاه هيدغر لهذا المفهوم: ليس الفهم شكلاً خاصاً للعلاقة بالعالم بل هو "أصل كينوني" un existential هو شكل الكينونة نفسها للوجود في العالم.

خلافـاً لما يمكن أن تفكر فيه، يتعلق الأمر هنا بتصوّر عملي للغاية، لا يعبّر عن محدودية ما للعلم بقدر ما يعبّر عن كونه شرطاً ضرورياً لنشاطه. لا يـتعلق بالنسبة لي بأن نقول كيف يجب الفهم، بل ماذا يحدث فعلياً أثناء الفهـم؟ إنـه في الواقع تقليد الفلسفة العملية الذي يرجع إلى أرسطو والذي اختفى في النهاية تحت تأثير المثَل الأعلى العلمي الحديث.

إن تحـــول السياسة إلى "علوم سياسية" يبدو لي نموذجياً في هذا الصدد، وأعتقد أن دور الفيلسوف اليوم يجب أن يتمثل أولاً في وضع أهمية الخبير المتنامـــية موضع الاتهام، فهو الذي يقترف كل أنواع الأخطاء لأنه لا يريد أن يعي بوجهات النظر المعيارية التي توجّهه. تهدف التأويلية بخلاف ذلك إلـــى جلب الخطط المكوّنة للفهم إلى حقل الوعي لجعلها مثمرة عبر القرار الذي تتطلبه الحالة المجسَّمة.

– تصـــرّ باســـتمرار علـــى حضور التاريخ أو التقليد المتوارث. يرى يورغـــن هابـــرماس فـــي ذلـــك، إجمـــالاً، تعبـــيراً عـــن نزعة محافظة conservatisme. ما هي إجابتك؟

– عـــندما يقـــع الإصرار بذلك القدر على تاريخية الفهم، وبالتالي على انغمـــاره في تيارات التقليد، أفهم أننا نعرّض أنفسنا للتفسير المعكوس الذي يُعتقد من خلاله أنك تستسلم للطُّفوّ بدل السباحة! يتعلق الأمر بقضية خاطئة. يؤمـــن هابـــرماس مثلي بإمكانيات الحوار المثالية لكنه يعتقد كذلك أن هذا المـــثل الأعلـــى يمكن بلوغه عن طريق تطوّر علم الاجتماع وسياسة مبنية علـــيه. إنه يؤمن إذن بإمكانية التحقق السياسي لهذا المثل الأعلى. كما أني لفتّ نظر هابرماس إلى أن مثال الحوار التحليلنفسي الذي يريد تطبيقه على علـــم الاجـــتماع غير مقبول في الوقائع، لأن هذا الحوارِ يفترض أن يضعَ المريض ثقته في الطبيب. لكن لا وجود لعالم اجتماع يُسلِّم إليه مجتمعٌ ضلّ وجهته أمرَه، وإذا ما وُجد لن يكون هناك مجتمع يسلّم أمره إليه. لكن يبدو أن هابرماس لم يشأ فهم هذا الفرق بين الاختصاصي والعقل السياسي.

يأسف هابرماس كذلك لغياب نيّة نقدية لديّ وغياب الشغف بالتحرّر الذي نجـــده فـــي فكرة العقل مثلما تقدّمها فلسفة الأنوار. سأقول هنا أمرين: أولاً صـــحيح أن ثقافتـــنا تقـــوم على تصوّر أحادي الجانب للعقل الموروث من الأنـــوار، لكن كذلك على ما يصحّح هذه الأحادية. إنها نقطة بدأ التأكد منها فـــي فرنســـا كذلك، إذا ما حكمت على الأمر انطلاقاً من اكتشاف الجمالية الرومنسية منذ موريس بلانشو.

لكنني ذكرت أيضاً في "حقيقة ومنهج" أن موروثنا الرومنسي لا يجب أن يتعارض مع الفكر المستوحى من التقليد المتوارث عن الأنوار. فهو يبرز تعرّجاته وحدوده، ويجب على لعبة التفاعل هذه، في رأيي، أن تفتح الطريق لفكر مثمر. أما فيما يخص المسألة المتعلقة بمعرفة ما إذا كان للتقليد المتوارث بعدٌ نقدي. فإني أجيب بكل وضوح: النقد موجود في كل فكر حقيقي؛ لا وجود لفكر دون مسافة تتجلّى في كل موقف للمساءلة. ولا وجود لسؤال دون وعي بأن لكل سؤال إجابات عديدة ممكنة.

- جدلية السؤال والجواب هذه، والتي تتبيّن عبرها حركة الفهم الشاملة، يمكن أن تفضي إلى خلاف آخر: إذا كان السؤال أهم من الجواب، ألا يقودك ذلك إلى رفض الالتزام السياسي؟

- أسلّم بطيبةِ خاطر أنّ الفيلسوف كفيلسوف ليس من المهيَّئين لأخذ القرارات السياسية: تذكّرْ أفلاطون... من جهة أخرى لمّحت منذ قليل إلى أن الالتزام يعمل في كل عملية فهم. إلا أن الأمر لا يتعلق بالتزام باسم قضية سياسية معينة. هذا الالتزام يعني الفيلسوف كشخص بينما لا ينبغي أن تكون فلسفته ملتزمة بنفس المعنى: فهي لا نموذجية atopique أي غير مرتبطة بموقف مقرَّرٍ سلفاً، وهي إذن تمتلك حرية الالتزام بما تريد.

حتى أكمل ما قلته منذ لحظة، أذكّر بأن الفهم يمثّل مشروعاً على الدوام وبأنه يرهَن دائماً في داخله البعد المتعلّق بالمستقبل والآتي، بحيث أنك إذا ما سألتني الآن: "ما ضرورة الفلاسفة الآن؟" أجيبك بأننا نعيش في حضارة تُزعزع فيها التحدّيات التي نواجهها تراث الحقائق الذي يعتمد عليه فكرنا. من الواضح أكثر فأكثر أن الحضارة التكنولوجية دخلت في طريق مسدود.

لم يعد يعتقد اليوم أحد، ربما باستثناء بعض الخبراء، أن العقلية الصناعية تتيح حقّاً تفتّح القدرات البشرية. إننا نعيش لأول مرة على مستوى الكوكب التقاء التقاليد المختلفة جدّاً. جهلنا للمستقبل يمنعنا من الاعتقاد بأن العقلية الصناعية في أوروبا وأمريكا الشمالية يمكن أن تقدم لنا جواباً نهائياً عن أسئلتنا.

بهـذا المعـنى تتمـثل الحداثة actualité الحقيقية للتأويلية في فرض ضرورة التسامح على ضمائرنا وفسح المجال لأجوبة جديدة. أرى أن عالم الـيوم لم يحقق تقدماً في سبيل الحوار لكن الحقيقة القاسية للمستقبل تجبرنا على الحوار. الحوار الحقيقي (الذي لا صلة له بصورة السياسي التي نطلق علـيها هذا الاسم) هو الذي يتيح وحده التعرّف على الآخر. كما أنه يعلّمنا كذلك أنه لا يمكن لأحد الطرفين أن يكون وحده محقاً في رأيه.

- لديك الثقة إذن في "سلطة" الفلسفة؟

- إذا لـم تُفهـم السلطة بمعنى السيطرة، بلا شك. غير أنه لا يجب أن نتخـيل أن الفلسفة، في عالم تُهَيكله العلوم الصحيحة (بما في ذلك ما يتعلق بإسقاطها على العلوم الإنسانية)، يمكنها أن تَدَّعي تتويج العالم الفكري مثلما تم ذلك سابقاً. كل ما في الأمر أن الفيلسوف يعي جهله أكثر من غيره، هذا مبدأ عام لكنه لا يكفي لتحميله مسؤولية العالم!

بـل إني أعتقد أن ذكاءه السياسي يتمثل في الوعي بالأوهام التي يخفيها الاعـتقاد الأعمى في المعرفة المختصة وفكرة التقدم التي تحكم حضارتنا، حضـارة الخبراء العلميين والتقنيين. تتمثل وظيفة الفيلسوف في تقدير حدّ هذه الأوهام لدمج هذا الوعي في القرارات القادمة.

هذا سبب خلافي مع يورغن هابرماس. أقول: "إنك تتصرف كما لو أن الفهـم والحـوار غير ممكنين البتة بسبب التفاوت بين الطبقات، إلخ.". لا أعتقد بأي شيء، أعتقد أن الأمر كان كذلك تماماً في أثينا مع سقراط. يتعلق الأمر بالنسبة للفيلسوف بإبراز الصراع الأبدي بين طموح الاختصاصي إلى الخبرة الشاملة من ناحية، والشعور بالمسؤوليات السياسية من ناحية أخرى، هذا الشعور الذي لا يمكن أن يبني مشروعيته على المعرفة المختصة.

هيدغر

كنتَ تلميذاً لهيدغر كما أنك عرفته معرفة شخصية. كيف تفسر ـ بعد تقديم هذه الاعتبارات الخاصة بالفلسفة والسياسة ـ "خطأه التاريخي" سنة 1933 الذي سمّاه بلانشو "جرح الفكر المفتوح"؟

– يشـق علينا اليوم أن نتصور إلى أي حدّ كانت الوضعية ملتبسة سنة 1933. كانـت تلـك "الثورة" محافظة وفاشية في نفس الوقت؛ في حين أن هـيدغر فـي الحقـيقة لم يوضّح أبداً علاقته بهذين الجانبين من الوضعية السياسـية. كانت الجامعات الألمانية بالنسبة إليه مؤسسات متحجّرة تستولي علـيها عبقريته كما يُستولى على القلاع. وقادته مسيرته المدهشة من عمق الـبلاد (ماذا كان يمثّل معهد كونستانس وجامعة فريبورغ ـ أن ـ ريسغو Fribourg- en Brisgau) إلى الشهرة العالمية. وكان يرى في ذلك دليلاً علـى حيوية لا تُقاوم لأصالة (Ursprünglichkeit) تتغلب على المجتمع المهذب والمسيخ.

وكـان أيضـاً هذا الاندفاع الثوري الأصيل الذي يحمل فكره يحثّه، قبل 1933 على التعاطف بوضوح مع الراديكالية النازية.

بعـد الحرب، عاشرتُ هيدغر كثيراً. لكننا لم نتحدث ثانية قط عن تلك الفترة. لقد فرّقتنا الثلاثينات؛ ما زلت أتذكر الصدمة التي أحسست بها عندما بعـث إلـيّ بكلمـته الافتتاحية كرئيس جامعة ـ والتي تحمل كإهداء: "مع تحيتي الألمانية" كنت أنظر إليه عادة بإجلال لكن ذلك كان مستحيلاً في تلك اللحظـة. كـان ينتظر من الانقلاب النازي تجديداً في المناخ الفكري. لكنه سرعان ما قَبَر هذا الوهم.

بالمقـابل، لم يُشفَ تماماً بلا شك من تحرّزه من "تمدين الحياة" ولا من تعلّقه ببساطة ريفية أصيلة. نعرف حديثه الشهير المذاع عبر الراديو: "لماذا نـبقى فـي الريف"؛ كان صريحاً عندما كان يقول إنه يفضّل التحدّث عن الطقـس والماشـية مـع مزارعي القرية بدلاً من محادثة زملائه الفلاسفة

محادثة علمية. لم يكن هيدغر بالتأكيد انتهازياً سنة 1933 لكنه استُعمِل، وقد انضم بقدر هام حقاً إلى ما كان يتصوّر إدراكه في النازية.

لا أنكر شيئاً مع ذلك بخصوص تأثيره الفلسفي عليّ. كنت بدأت مُستَلْمِناً ومؤرخــاً للفــن. وقد خطوت في (ماربورغ) خطواتي الأولى في الفلسفة وشــهدتُ هــناك توقّف الكَنْطية المحدَثة. وعندما لاقيت هيدغر أدركت أنه عليّ أن أتعلم كلّ شيء. قرّرت دراسة الفلسفة الكلاسيكية تحت تأثيره. كان بالنســبة إلــيّ مثالاً إلى حدّ ما... إلاّ كفقيه لغوي، وذلك ما دفعني إلى أن أكــون فقيهاً لغوياً! أعتقد أنه لم يكن لفكري التأويلي أن يتطور بشكل مثمر من غير هذه القاعدة المتعدّدة الاختصاصات.

هــناك مــع ذلــك نقطة تبعدني عن هيدغر. يبدو لي تفسيره للموروث اليونانــي أحادي الجانب بشكل مفرط؛ من المؤكد ألاّ أحد بيّن مثله إلى أي حــدّ هي ثقافتنا الغربية متجذرة في الفكر اليوناني. لكن تصوّره لـ"نسيان الكينونة" (Seinsvergessenheit)، ابتداءً من أفلاطون حتى الوصول إلى عهد التقنية يبدو لي محدوداً جدّاً. في رأيي يُغفِل هيدغر أمراً وهو أن نسيان الكيــنونة يوازيه جهد دائم يتعلق بـ"تذكّر الكينونة" (Seinserinnerung) يَعْبرُ الأفلاطونية بكاملها؛ ويوضّح الفكرُ الصوفيّ كلُّه هذا الأمرَ بما في ذلك ما يتعلق به في الفكر الحديث.

- هل ترى مثالب أخرى مماثلة في قراءته لـ نيتشه؟

- كــلاّ، إطلاقــاً: إذا كان هناك عمل تفسيري لـ هيدغر يبدو لي غير قابل للطعن، فهو هذا العمل بلا شك. فالطريقة التي بيّن بها وحدها الإرادة الفعّالة والعود الأبديّ تُعَدّ مكسباً محقّقاً. بخصوص كتّاب آخرين، كنت أعتقد دائمــاً أن هيدغر يتعسّف على النصوص بطريقة مثمرة جدّاً، ذلك صحيح. أما فيما يتعلق بـ نيتشه، كان عليّ أن ألقي السلاح. إن ذلك بلا شك أفضل مــا قــام به في هذا المجال، مع قراءته لـ أرسطو. أهمية هيدغر اليوم لا

تدهشـــني، ما يدهشني كثيراً هو طريقة التعامل معه: يُعتقد أنه من الممكن فهم هيدغر من غير أرسطو؛ إنها مجرد مزحة في رأيي.

– لقـد كتبتَ عن هولدرلين، فهل تعتقد أن التفسير الذي قدّمه هيدغر في هذا الصدد ثانوي؟

– إن أهميـته لا تتمثل في فهم هولدرلين بقدر ما تتمثل في فهم هيدغر. أعمالـي حـول هولدرليـن سابقة لأعمال هيدغر، فأنا لم أتأثر به في هذا الصدد. يسائل هيدغر نصوصه بنوع من "الطزاجة" دون أية وساطة، مثلما يقرأ التَّقَويّ توراته، عاكساً نفسه داخله.

– إلى أي حدّ يمكن الحديث عن علاقة بين الشعر والفلسفة؟

– يوضّـح تـأويل الشعر ما هي التأويلية بالنسبة إليّ: محاولة صياغة الجواب الذي تثيره فينا ملاقاة النص بقدر ما أمكن من الدقة. يعني ذلك أنه يجـب ألاّ نبرز قدر المستطاع ما يفترضه الأمر من بحث تاريخي وجمالي ولغوي وأسلوبي... تتمثل مزيّة التأويلية الأساسية في إخضاع كل ذلك إلى غايـة الـنص نفسه. وبالفعل لم تعد المهمتان بعيدتين عن بعضهما: يتعلق الأمر بالنسبة للفيلسوف كما هو الشأن بالنسبة للشاعر بإيجاد صيغ تصوّرية قصـد التعبير عما تبيّنه لنا تجربة العالم. تتمثل مهمة كل منهما في الإجابة عن اللغة عبر اللغة. في هذا السياق يشكّل التأويل غير المُتَقْن dé - technicisé للشعر رهاناً خاصاً بالفلسفة.

نقـوم أمـام عمل فنّي ما بتجربة الحقيقة التي لا يمكن بلوغها عبر أي طـريق آخـر؛ ذلـك ما يعطي للفن معنى فلسفياً. مثلما هو الشأن بالنسبة للـتجربة الفلسـفية، تحثّ التجربةُ الفنية الوعي العلمي على التعرّف على حدوده.

– لقد عبّرتَ سابقاً عن أفكار مماثلة بخصوص الفيلسوف في المجتمع؛ ما هو السؤال الذي يبدو لك في المجتمع الحديث ملحّاً أكثر من غيره؟

- كـيف يمكـن الحفاظ ـ لا ليس فقط في النظرية أو حسب المبدأ، بل عملـياً في الواقع ـ على شجاعة كل واحد منا على صياغة حكم شخصي والدفاع عنه، رغم تأثير الخبراء والمتحكمين في الرأي العام.



بول ريكور: المسيرة الفلسفية

*حوار: فرانسوا إوالد**

* ماغزين ليترير، ع390، أيلول 2000.



تقديم:

منذ أن نشر بول ريكور أطروحته حول فلسفة الإرادة سنة 1950 حتى صدور كتابه **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، اقترن تفكيره بطرح المسائل دون سعي إلى فرض خط فلسفي. وهو يعرض هنا المراحل الخاصة بما أنتجه من أعمال.

الحوار:

– كيف يمكن وصف عمل بدأ في الخمسينات مع أطروحةٍ حول فلسفة الإرادة ويتواصل اليوم مع كتاب هام هو: الذاكرة، التاريخ، النسيان؟

– لا أدعي أن لي فلسفة خاصة بي أستعرضها من كتاب إلى آخر. لكل كتاب من كتبي هدف معيّن. إن تفكيري موجّه دائماً نحو المسائل. وهذه

الأخيرة غير متصلة ببعضها البعض. ولا أحاول أن أرسم خطاً متصلاً إلا متأخراً وذلك بمساعدة قرائي. يبدو لي أن ما يضمن اتصالية عملي هو ما يتبقى، ذلك أن كل كتاب يترك شيئاً راسباً يمكّنني في كل مرة من الانطلاق من جديد لإثارة مسألة أخرى.

تناولت في أول عمل من أعمالي مسألة الإرادة موجّهاً بحثي كتلميذ لهوسّرل قريبٍ جداً من موريس ميرلوبونتي، وقد عالج هذا الأخير موضوع الإدراك؛ واشتغلت أنا حول مجال الفعل، لا سيما وأنني منشغلٌ بحكم ثقافتي البروتستانتية بسوء الطويّة وحالة الإدانة [المسؤولية عن جرم]. سألت نفسي: ما الإرادة الحرة؟ ما الذي تستطيعه؟ ماذا يعني فعل أراد؟ ماذا يعني التأثير في جسد طيّع أو غير طيّع؟ ما هي الحدود الموجودة؟ أيّ أهمية للجانب اللاإرادي؟ ترك هذا العمل الأول ــ الإرادي واللاإرادي (1950) ــ راسباً أزحتُه منذ البداية من التوطئة: وهو مسألة الشرّ.

فمشكلتي كانت تتمثل في تحديد ما يمكن أن يوجد مبنيَناً ومحدَّداً بدوره في البنينة بخصوص إدارك الشرّ. حاولت القيام بتجربة الاكتشاف عن طريق الرموز والأساطير وهو ما يمثل ثورة مصغرة بالنسبة إلى طرائق الوصف المحض المستلهَمة من فينومينولوجيا هوسرل التي كانت مألوفة بالنسبة إليّ. وجدتُ نفسي أمام رؤى متعددة للعالم مرتبطةٍ بفهم الشر: التراجيديا اليونانية وأسطورة آدم في التوراة وأساطير أرض الرافدين انطلاقاً من أوغسطينس. وهكذا التقيتُ بالمقاربة التأويلية التي تبدو لي مرتبطة بالخطاب الرمزي على وجه الخصوص. وبما أن تصنيفية الأساطير الكبرى للشر كانت مبنيَنة بصورة كافية فقد اجتهدت في رسم خرائطية لرؤى الشر، وأفضى ذلك إلى *رمزية الشر* (1960).

وقد ترك هذا العمل مجدّداً شيئاً عالقاً، ترك راسباً من فرويد كان أرّقني من البداية مع مسألة الإدانة المرضية. وفكرتُ في إمكانية أن يشكل ذلك تذييلاً للكتاب: ماذا يقول التحليل النفسي عن الأسطورة من الناحية العلمية؟ قد قرأتُ فرويد، وصغتُ من قراءتي لفترة ثلاث سنوات مضمون دروسي في الصوربون. ووجدت نفسي بذلك متجهاً نحو التفكير في حدود الوعي

وفـــي اللاوعـــي، موقع إخفاق الفينومينولوجيا التي شكّلت نقطة الانطلاق بالنسبة إليّ.

وجدت نفسي أمام نسقيْن رئيسييْن للتأويل: التأويل الذي يشدد على قيمة الأســطورة والــتأويل الذي يجابه الأركيولوجيا. وقد انطلقتُ في عملي من تقــابل نقطتيــن: إمّــا تنامي المعنى بواسطة التأويل أو خفضه على نحو ارتــدادي. لقــد كانت لدي نظرة لم أعد أملكها الآن، يعمل التحليل النفسي وفقهــا بالرجوع إلى الطفولة، بالرجوع إلى ما هو بدائي أو إلى التوحشِ، فهـــي تعنـــي إذن نظرة فرويد حين ينزع طابع الأسطورة عما يُراد إخفاؤه ويعـــريه. أمـــا اليوم فإني أريد أن أكون أكثر انتباهاً إلى ما هو بنائي في المحظورات.

- صلاتك بلاكان وأتباعه لم تكن سهلة.

- الأمـــر معقّد إلى درجة أنني مازلت لا أفهم ما حصل لي. بيني وبين لاكـــان لعـــبة القـــط والفـــأر. كـــان هو القط. بدأت العلاقات في بونيفال Bonneval في منزل الطبيب النفسي المتميز هنري أي Henry Ey حيث أتيحت لي فرصة عرض قراءتي لفرويد. وكان لاكان يحضر هذه اللقاءات. وقـــد اصطحبني إلى باريس وسعى إلى إغرائي مقترحاً عليّ الحضور في حلقاتـــه الدراســـية. وقد فعلت ذلك دون التوصل إلى فهم شيء يذكر. وقد واصـــلت فـــي الوقت نفسه تأليف كتابي الذي وإن لم يكن مكتملاً، فقد كان علـــى الأقل جاهزاً من حيث بنيتُه بالاعتماد على دروسي في الصوربون. ومـــا أن ظهـــر كتابي ــ في التأويل (1965)، حتى زمجر لاكان ليتهمني وليحمل الآخرين على اتهامي بالانتحال أو بالاحتقار.

- كانت فترة ازدهار البنيوية...

- لقد تم إقصائي تماماً. ولم تتسنّ لي مواصلة الحديث عن فرويد وعن التحليل النفسي وعن الطريقة التي يتناول بها فرويد الثقافة وعن الجمالية إلا في الولايات المتحدة. وكنت كما لو أنني محروم من حق الإقامة في فرنسا

بطــريقة ظالمــة وفظّة وخاطئة. كان يُقال مثلاً إنني حاولت إلحاق التحليل النفسي بالتأويلية في حين أنني فعلت العكس تماماً.

- هل ترك هذا العمل أيضاً شيئاً مترسّباً؟

- نعم، إنه معرفة ما يعنيه وجود طرق مختلفة للتأويل. وقد اعترضني نفس المشــكل مع النقد الأدبي. وبقدر إخفاقي وعجزي عن ربط صداقة بلاكان أو بأي محلل نفسي آخر كبير وعدم رغبتي في ذلك، بقدر ما كانت لــي علاقات خلافية سعيدة بجوليان غريماس. كان بيننا تقدير متبادل. وقد تلاقــت علــى نحــو مــا أعمالــنا: كنتُ جزءاً من سيميائياته وطبّق هو السيميائيات على خطابي. لقد أحاط كلٌ منّا بالآخر بصورة متبادلة. ويجب القول أن طرفاً ثالثاً قد تدخّل بيننا وهو الفلسفة التحليلية.

ولتســمح لي بفتح قوسين. قبيل إنه بعد فشلي بوصفي عميداً في جامعة نانتــير في سنة 1969 قد اتخذت من شيكاغو ملجأً. هذا غير صحيح. فقبل توجهــي إلــى شــيكاغو درّست في الولايات المتحدة لفترة تقارب العشر ســنوات، فــي يال وكولومبيا وكذلك في تورنتو وموريال. أعود الآن إلى كلامــي الســابق. كانت الفلسفة التحليلية بالنسبة إليّ ضرورة دائمة، ليس للاتســاق فحســب، بل كذلك من أجل السيطرة على الحجج ومن أجل دقة المفاهيم، ــ مما جعلني أبتعد عن خطاب غائم وغامض بشكل منهجي لدى لاكــان أو هيدغر. وقد جعلني أكبح نفسي بوضوح ضدّ التعلق بالغنغورية الأدبــية[1]. انشــغالي بقــيمة الحِجــاج، وهو انشغال وضعني في مواجهة مقاربــات متناقضــة. ماذا يعني التأويل؟ يجرني ذلك نحو الأسئلة الكبرى للتأويلــية الأساسية: ما المعنى؟ ما الفهم؟ ما التأويل؟ ما النص؟ أي علاقة توجد بين الكتابة والقراءة؟ وهكذا وجدت نفسي أواجه ثلاثة فروع للبنيوية: فرع التحليل النفسي ولاكان وفرع النقد الأدبي ورولان بارت وفرع العلوم الإنسانية وكلود ليفي ستروس الذي تبقى أعماله صرحاً بالنسبة إليّ.

- بغــضّ الــنظر عن لاكان، ألم تكن في خلاف خاص مع الذين تمت تسميتهم بالبنيويين؟

– لا أحد يختار معاصريه. نسلك طريقنا عبر سلسلة من المشاهد للأوضاع الفلسفية متهيئين للانعطاف إلى اليمين وإلى اليسار لمواصلة السير في الاتجاه الممتد أمامنا رأساً. ولأ يجب صرف العينين عن الاتجاه المقصود مهتدين بما يدركه البصر.

– وصلنا إلى عملك حول التأويلات (1969) Le Conflit des interpretations.

– أقترب من احتمال النسبية وبالتالي من الحقيقة. ولكي لا أتورط في مشاكل تأملية لا يمكن التغلب عليها، بحثت عن مسائل تتيح لي تمحيص فكرتي حول اختلاف التأويل. اعترضتني على الفور موضوعتان: القص والاستعارة. وكان لي في الحالتين بخصوص نفس الظاهرة المتعلقة بإنتاج معنى جديد، مباشرة ما سميته "الإبداع الدلالي" : يمكن إنتاج المعنى عن طريق القص؛ ويمكن إنتاج المعنى عن طريق الاستعارات. السردي والشعري هما الملفان اللذان حاولت دراستهما في آن واحد، وكانت البداية مع كتاب *الاستعارة الحية* (1975) المخصص لتلك الطريقة لإنتاج المعنى غير القابلة للاختزال والمتمثلة في اللغة الشعرية. واكتشفت في هذا الأمر شيئاً لم يكن مبتعداً كثيراً عن هيدغر الذي حرصت على أن أحافظ على مسافة بيني وبينه ربما لتجنب الانبهار: أن تكون في العالَم بواسطة اللغة يعني كذلك إنتاج المعنى في سياق يتجاوز المنطق ويتجاوز التحكّم في الكلمات؛ يوجد هنا انبجاسٌ يعتبره الهيدغريون أصلياً بلا شك.

وما أن فرغت من ملف الاستعارة، حتى تناولتُ الملف الضخم للسردي الذي يخص أنواعاً من الخطابات التي تُمارس على الدوام: كانت هناك دائماً حاجة إلى أن تُحكى الحكايات. يوجد هنا استخدام للغة على جانب من الانتشار والشعبية، وهو في نفس الوقت يكشف عن الروابط العميقة بالحياة وبالآخرين وبالمجتمع إلى درجة أن السردي كنز لا ينفد. ويتعدى السردي أساليب اللغة التي تميزه، فهو كذلك علاقةٌ بالزمن. وقد تمثلت مقاربتي في تناول مسألة الزمن، ليس بواسطة الفيزياء أو الكوسمولوجيا، بل ببنينته وهو

يُحكى. يوجد أسلوب لإخضاع الزمن لإيقاع وهو الزمن المحكيّ. وسرعان مــا واجهــتُ ما أصبح يشكل بالنسبة إليّ العقبة الرئيسية: ويتمثل ذلك في نوعيــن أساسيين لاستخدام القص وهما، خارج الحكايات الرمزية والحديث العادي، الشعر والقصة الخيالية من جهة والتاريخ من جهة أخرى. لقد كانت تلك أول صلة لي بالتاريخ الذي أصبح الآن شغلي الشاغل.

- هل يعدّ الخطاب القانوني بالنسبة إليك جزءاً من السردي؟

- لــم ألــتقِ بــه إلا مــتأخراً بحكم علاقات الصداقة في عالم القضاء ولانشغالي القديم جداً بالعدالة المرتبطة في تاريخي الشخصي بمسألة الشر: فالشر هو الظلم قبل كل شيء وإيذاء الآخرين.

- هذا أيضاً من الأشياء المترسبة التي لم تشكل مادة كتاب مستقل.

- هذا صحيح. قدّمتُ العديد من المحاضرات التي جُمّعت، لكن تنقصني الثقافة القانونية والمعلومات التي حرصتُ على تجميعها لأتمكن من معالجة الملفات الأخرى التي شكلّت موضوع كتبي.

- إن مجال القانون مع ذلك آلة كبيرة لصنعِ القصص.

- للحكــم على الآخرين خصوصاً. تُفضي العدالة إلى تناول مسألة الشر مــن زاويــة ضرورة الحكم والإدانة والعقاب وبالتالي الإيلام. ويشكّل ذلك جانــباً مهمــاً جــداً من إسهامنا في المجتمع بما أننا في مجتمع توجد فيه ســجون. وبخصــوص هــذه الــنقطة ألتقي مع ميشيل فوكو في *المراقبة والمعاقبة*. فقد جاورْته في ثلاث مناسبات. اقتربت منه أولاً كمعجب بكتابه *الكلمات والأشياء* ثم سألت نفسي بعد الاطلاع على *أركيولوجيا المعرفة* عن علاقة مفهومه للاركيولوجيا بالمفهوم الذي اكتشفته مع التحليل النفسي. كان فوكو في صورته تلك يتميز بقدر مدهش من الصرامة والتماسك.

كــان كتاب *أركيولوجيا المعرفة* يشبه جزيرة معزولة لا يمكن الخروج مــنها: ماذا نصنع بالعلوم الإنسانية بعد ذلك؟ والتقيت بميشيل فوكو أخيراً

عبر كتاب *المراقبة والمعاقبة* الذي أبقاني على تحفّظي: إذا كانت لا ترجى من السجون أية فائدة، هل يجب غلقها؟ ماذا نصنع بالسجون بما أنه لا يمكن غلقها؟ الفكرة التي كانت لديّ هي أن فوكو لم يكن له بلا شك أن يستحسن إمكانـيـة أن يكـون للعقوبة معنى إذا هي أدّت إلى إعادة الأهلية، ممّا يعني ضمنياً منع الإعدام وضرورة تربية المنحرف ليصبح مواطناً صالحاً. يجب أن تضـمن العقوبـة مسـتقبل المدان. لقد قرأت *المراقبة والمعاقبة* بنفس الطريقة التي قرأت بها فرويد تقريباً كما لو أن وهماً كبيراً يتبدّد. لكن يبدو لي بعد ذلك أن الأهم لم يُنجز بعد.

- لقد ترك كتاب الزمن والقص Temps et récit نفسُه راسباً ما.

- هـذا الراسـب هو الذاكرة. لكن قبل تناول هذا الملف الجديد، منحتُ نفسـي فاصـل اسـتراحة، وهي فرصة أتاحتها لي جامعة ادمبورغ حين اسـتدعتني لـتقديم قراءات خاصة Giffort lectures. وانتهزت الفرصة لتوضـيح عملي الفلسفي الذي أفضى إلى كتاب *الذات نفسها كآخر* (1990) Soi- même comme un autre. اسـتعدتُ فـي هـذا الكتاب المراحل الأساسـية لمسيرتي انطلاقاً من مفهوم "أنا أستطيع": أستطيع الكلام، وذلك يعنـي مراجعة ملف اللغة الضخم؛ وأستطيع الفعل ــ وبذلك راجعت ملف الإرادي والفعل؛ وأستطيع القص، ــ وبذلك استعدت الزمن والقص. ثم إنني قابل بالخصوص لأن تُحسَبَ عليّ أفعالي وهذا الأمر بالذات هو ما يتيح لي دمـج تأملاتـي المشـتّتة على الصعيد الأخلاقي في مجموعة كبرى تبنيها الفكـرة المـترحلة لعـبارة "أستطيع". فأنا أستطيع الكلام، أستطيع الفعل، أستطيع القص، أستطيع أن أعتبر نفسي المؤلف الذي يمكن اتهامه، المؤلف المسـؤول عن أفعاله. إن فكرة الاتهام أتاحت لي ربط مجمل أبحاثي حول الأخلاق والإتيكا والعدالة بجذع مشترك هو المقدرة.

وبذلـك مثّل كتاب *الذات نفسها كآخر* قوسين كبيرين أتاحا لي تقديم نوع مـن الحصيلة الختامية. لكنني لم أهمل الراسب المتبقّي من *الزمن والقصّ* وهـو الصـمت المطـبق حول الذاكرة والنسيان. فعدتُ إلى ملفّ الزمن.

وانطلاقاً من تعرّفِ الذكرى وتعرّف الدراماتولوجيا المؤثرة لامّحاء الذكرى بواسطة عملية التعرف، أصبح تعرّفُ الماضي المعجزة الصغيرة المركزية المكوّنة لآخر تأملاتي.

- أنتَ تستعرض أعمالك بوصفها متجذرة في كتابك الأول الذي توالدت انطلاقــاً منه أعمال أخرى بالتتابع. وفي الوقت نفسه، لا يفوتنا أن نلاحظ أن هــذا الكتاب الذي تخصصه اليوم للذاكرة يوجد في صميم الحاضر. إن مجتمعنا مهووس بهذه المسائل المتصلة بالذاكرة. والعمل القضائي نفسه هــو أيضــاً بشــكل ما عملٌ مرتبط بالذاكرة. وربما لن نتمكن حقيقةً من التخلص من مشاكل الحرب وإبادة اليهود.

- إنني شديد التأثر بما هو راهن. من هذه الزاوية كلامي مصيب. لكنه كــان فــي مكانه وفق القصة الشخصية: من بقية مترسبة إلى بقية أخرى انتهيت إلى بقية البقايا. وإذا التقيت بمعاصريّ فلأنني جئت أيضاً من مكان آخر. إنني أتدخل في مناقشات المؤرخين كما يتدخل غريب تقريباً.

بــل لأنني لم أكن أنتمي إلى وسط متنفّذ، يمكنني أن أولّد صيغة أخرى للتصوّر غير مألوفة. كيف يمكن فهم العلاقات بين التاريخ والذاكرة دون أن نعاملَهمــا كعدويَّن؟ إنني متحرز جداً من فكرة واجب الذاكرة وأُوازن فكرة ضــرورة الذاكرة الملحة بفكرة اشتغال الذاكرة. ولا مجال للمطالبة بالذاكرة مقابلَ التاريخ، فالذاكرات الجريحة تشكو بؤسها بلا نهاية ضدّ بؤس الآخرين وضد جهلهم أو احتقارهم.

- وأين يكمن الخطر؟

- لأســباب عمــيقة وجديــرة بأقصى درجات الاعتبار لا يمكن تقاسم البؤس. ليس للذاكرات الجريحة القدرة على القول بأن بؤسها لا يختلف عن بؤس الآخرين. هناك في كل مرة فرادة في البؤس.

– فـي هذا الكتاب تتخذ موقعاً ضمن صروح هائلة في تاريخ الفلسفة. مـا هـي إضـافتك بالنسـبة إلى ما استطاع أفلاطون وأرسطو والقديس أوغسطينس قوله حول الذاكرة؟

– توصلتُ إلى اكتشافات قليلة لكن إلى تغيير في ترتيب المسائل. لنأخذ ملـفّ التذكّر. من الشائع، إعجاباً بالقديس أوغسطينس الانطلاق من القول: "إنني أتذكر نفسي" من الأجدر أن نبدأ بــ: ماذا يعني الاحتفاظ بذكرى عن شـيء مـا؟ لقـد اتبعت المسلك القديم لهوسّرل: ما هو موضوع الذاكرة، موضـوعها وليس باعثها الذاتي؟ ما الذكرى؟ فيمَ يتمثّل الفارق بالنسبة إلى الاسـتيهام أو الصورة؟ هكذا نصل إلى فكرة الصورة ــ الذكرى. ثم يتعلق الأمـر ثانـياً بكيفـية البحث عن ذكرى؟ توجد في اليونانية كلمتان لتعيين الذاكـرة mnémè وهي الذاكرة ــ لديّ ذكرى أي إن ذكرى ما تلوح فجأة فـي ذهنـي؛ والكلمـة الثانية هي anamnesis: وتعني: إنني أبحث عن الذكـرى. فمـا هـي العلاقة الموجودة إذن بين مؤثّرات [باطوس] الذاكرة وممارسة البحث عنها؟ هنا بالذات يتدخل التاريخ لأنه محرّك للبحث. لماذا هـو محـرّك للبحـث؟ لأنه يفتقد الــ mnémè أي لحظة التعرّف يبحث المـؤرخ علـى الدوام عن ذلك الشيء الضائع الذي كان ميشيل دي سيرتو M. de Certeau قد أسماه "الغائب عن التاريخ". فبينما تملك الذاكرة نبرة خاصة بها وهي تتمثّل في الذكرى الحية المتعرّفة، يقوم التاريخ بعملية البناء آملاً إعادةَ البناء. وربما تُقرأ نيّة المؤرخ في عملية إعادة ــ الكتابة. عندما يُقْـدم أحدٌ ما على تأليف كتاب جديد حول الثورة الفرنسية، فذلك يعني أن الكتب السابقة لا تُشبع حاجته، ويزعم أنه يأتي بشيء جديد وأنه يقترب أكثر ممـا يعتبره أساسياً. هذه العلاقة للتعويض والتقريب هي الرديف التاريخي والمؤرّخ لتَعَرُّفِ الذكرى من قِبل الذاكرة.

– ما معنى أن يكون للإنسان ذاكرة؟

– إنـنا نتغير مع الزمن. كيف أظلّ أنا نفسي عبر التغيير؟ كونُ المرء ذاتَـه لا يعني كونه هو بعينه أي هُويّةً لا تتغير. على العكس، يتعلق الأمر

بـــــ"هُويّـــة سردية" أي قائمة في التغيير. يستلزم ذلك أنني احتفظتُ بشيء معيّـــن من الماضي كي أستطيع البناءَ بما خلّفه من آثار وربط هذه الأخيرة ببعضها حسب مشروع في الأفق. لا يمكن أن نفصل الذاكرة عن المشروع وبالتالي عن المستقبل. إننا دائماً بين اختصار أنفسنا والرغبة في التعبير عن معـــنى مـــن خلال كل ما حَدَث لنا ورسم التوقعات والاستباقات من خلال النوايا، لكن كذلك التخطيط للأفعال الإرادية التي هي مشاريع دائماً وأشياء للإنجاز.

- هل اللاشعور بالمعنى الذي يفهمه فرويد ذاكرة؟

- إنهـــا ذاكـــرة معوّقة. فاستعادة الذكريات anamnèse يُعَدّ عملاً لأنه توجـــد مقاومـــات. كمـــا أن التذكر صعب والتوصّل إليه نوع من المعجزة المصغّرة.

- أليس هذا الموروث من الماضي في الحاضر هو عادةً أيضاً وقبل كل شيء؟

- الســـؤال برغسوني (نسبة إلى برغسون) وسيكون جوابي كذلك. لدينا نوعـــان مـــن العلاقـــة بالماضي: الماضي الفاعل agissant وهو العادة، والماضـــي المتمثَّل ذهنياً représenté وهو الذاكرة؛ لكن لا يشكل المتمثَّل إلاّ جزءاً صغيراً؛ وهو جزء يتم تناوله بالرجوع إلى ماضٍ فاعل يفعل في جســـدنا، فـــي خلايانا، في دماغنا. ونحاول أن نبني المعنى بما ينبثق منه ونحاول أن ننتزع من نسيجه خيوطاً يزداد عددها أكثر فأكثر.

- وهو أمر يتعلق بنوع من القرار. يمكننا أن نتخيل أن نعيش الماضي فـــي شكل العادة بصورة كاملة ودون ذاكرة. أو أن نعيش بحيث لا نكون داخل العادة أبداً ونكون داخل الذاكرة دائماً.

- هذه يوطوبيا. إن السلوك البشري يستخدم التذكر بشكل معتدل. كما أن القـــدرة على إعمال الذاكرة موهبة كبيرة: تأتي إلينا الذكرى حين لا نبحث

عنها في حالة عدم الاكتراث مما يجعلنا نتجه نحو بروست: الذكريات الأكثر إسعاداً ونبلاً بالنسبة إلينا هي تلك التي تأتينا دون أن نريد ذلك. فأرسطو يقول أن الـ mnémè أي الذاكرة مؤثرات [باطوس] وعاطفة. إنني متأثر عاطفياً بالماضي. ويذهب برغسون إلى أبعد من ذلك عندما يتحدث عن وعي حالم: يجب الخروج من الانشغال بالفعل، يجب أن تتوقف رغبة التأثير في الأشياء لكي يُتاح للذكرى المجيء في الوعي الحالم.

وعلى كلّ فإن بروست يحتاج إلى آلاف الصفحات من روايته *البحث* لينتهي إلى ما يسميه الزمن "العثور عليه"؛ يجب أولاً أن تتمكن من المجيء الذكرياتُ اللاإرادية التي تشبه نوعاً من الإضاءات في النسيان.

– هل من الممكن تحديد الاستخدام الجيّد للذاكرة؟

– على أيةّ حال، هناك ثلاثة عيوب ينبغي تلافيها: أولاً عيب الذاكرة الموجّهة بواسطة الإيديولوجية ومناسبات إحياء الذكرى واستحضار الذكريات بصورة مفروضة؛ ثم عيب الذاكرة المعوّقة التي تعيقها المقاومات؛ وأخيراً عيب الذاكرة المفروضة: فأنت تتذكر هذا الأمر دون ذاك. إن الاستخدام الجيّد للذاكرة يعني أولاً وضوح الرؤية بالنسبة إلى الاستعمالات المنحرفة للذاكرة. لذلك أحمي عمل الذاكرة بواجب الذاكرة التي تبقى خاضعة كليّاً لتوجيه دقيق.

– إن عمل الذاكرة يُطبَّق من قِبل المؤرخ.

– إنه يُطبَّق من قبل الجميع. هو عمل الذات حول الذات؛ وهو أيضاً عمل على مستوى الرأي العام. وأتّخذ كمرجع بالنسبة لي المسلك الذي فتحه عالم الاجتماع والقانوني الأمريكي مارك أوزيل Mark Osiel الذي بحث في الكيفية التي تؤثر بها أحكام القضاة في الرأي العام. فهو يقول إن ذلك يتم بواسطة الشقاق dissensus في نزاعات المجتمع، بإحداث صدمة في الرأي العام. أما نحن فإن ما يسحرنا هو الإجماع consensus ولأننا لا

نجــد الإجماع فإننا نجني التدمير أو خطاب الإدانة في أحسن الأحوال. هذا التردّد بين الإجماع المطلوب وغير الموجود والتدميرــ وهو أول فعل قبل المفاوضة ــ هو ميزة فرنسية. بل إنني سأختار الدفاع عن ممارسة للشقاق بواسطة آداب معينة للنقاش. وهذه الممارسة تتيح الوقوف على خط الذّرى بين الأعراف الجارية والاستعمالات المنحرفة للذاكرة أو التاريخ.

- هل يتوجب على الديمقراطية تنظيم عمل الذاكرة؟

- ينبغــي الــرجوع إلى مفهوم "الميدان العام" المفضّل عند حنّا أرندت Hannah Arendt، والــذي تكون وفقه هُوياتنا الشخصية والجماعية مرموزة، ويتمفصل "القائم بالفعل" داخل الذكريات الخاصة وداخل الذكريات الجماعية المشتركة فيما يخصّ التأليفات الكبيرة من نوع "الثورة الفرنسية" التي لم ننته أبــداً من امتلاكها. هل كانت الثورة مجردّ امتداد للمركزية الملكية أم شيئاً متأصلاً مثلما يعتقد ميشليه Michelet الذي يرى فيها ميلاد فرنسا نفسها؟ يجب مضاهاة القراءتين وإعادة الكتابة. من الصعب جداً إعادة كتابة الذاكرة إلاّ بعمل الذاكرة. لكن لا يوجد عمل الذاكرة دون دَمْج الخسارة أي دمج ما لــن نســترجعه أبــداً. وهو ما يعني الحِداد. إنني أعلّق أهمية كبيرة على تمفصل الذاكرة حول *الحِداد والحِداد* حول الذاكرة، لأنه يجب الاتفاق أيضاً علــى ما يتعذر إصلاحه وعلى الضائع بشكل نهائي. الضائع بشكل نهائي والــذي لــم نحصــل عليه أبداً بلا شك، ربما هو الإجماع، وهو ما يجب استعماله.

- عــندما نتناول موضوع الذاكرة تعترضنا بالضرورة موضوعات مثل الإدانة والمسؤولية

- بلا شك، لكنها مفاهيم يجب أن تتحرك في نسقها الخاص. لا يمكن الاســتغناء البــتة عن كتاب كارل ياسبرس الذي ألّفه سنة 1947 عن الإدانة[2]، وإنني معترف له بالفضل. فهو يميّز بين الإدانة الجنائية الفردية دائماً وهي تَتْــبع للمحــاكم، والإدانــة السياسية الناجمة عن إمكانية أن أكون بوصفي

مستفيداً من دولة قد ارتكبت جرائم بينما أنا لم أرتكبها شخصياً مجبراً على الإصـــلاح. وأخـــيراً الإدانـــة الأخلاقـــية: ما هي أفعال الإخلال بالواجب الصغيرة والإهمال التي جعلتني أساهم في ارتكاب الجرائم؟ لكن ثمة أيضاً مســـؤولية أخرى تناولتها في بداية كتابي وهي مرتبطة بكون باطن الإنسان سيء. هذه المسؤولية لا تتعلق بالقضاة ولا برجال السياسة ولا بالأخلاقيين أيضـــاً، لكـــنها تتعلق بوساطة الذات بالنسبة إلى الذات ومع أصدقائي. هذا البُعد بالنسبة إليّ هو الدّينيّ المتمثل ـ خارج تجزيئه إلى اعترافات متعددة ـ، في تحرير باطن الإنسان الطيب المدفون تحت طبقة سميكة من الشر.

– حســـب فهمـــي، إذا كـــان الأمر متوقفاً عليك ستطلق سراح باتريك هنري.

– ليس لدي هذه المسؤولية التي تخص وزير العدل. وليس لي أن أحتل مكانـــه. إنني أكتفي بتقديم إطار للتفكير وحجج تستطيع أن تساعد المسؤول على اتخاذ قرار رهيب.

– هل أن ما ينقص الآن هو الفضاء الديني من أجل الحديث عن الإدانة الأخلاقية؟

– إننا نحتاج إلى رموز كبيرة من أجل بنينة هذا الفضاء الغامض لسلوك الشر الذي لا يخضع للتحليل، لا بالمفهوم القانوني ولا بالمفهوم السياسي أو بـــالمفهوم الأخلاقي أيضاً، والذي يحيل على ما يسميه كانط بالشر المتأصل جـــاعلاً الطيبة الأصلية مقابلاً له. لكن مهما كان الشر متجذراً فإنه ليس في مـــثل عمق الطيبة. وأيّاً كان الشر المقترف، يوجد في عمق كل إنسان قسط مـــن الطيبة يؤديه. مهمة الدين هنا ليست الإدانة؛ وهو يقول: "إنك تستحق أفضل مما تأتيه من أعمال". يمكن استخلاص ما يكمن في باطن كل شخص مـــن طيـــبة إذا قَـــبِل أن تبنينه الرموز الكبيرة التي تشكل أساس الديانات الكبرى.

- بالنسبة إلى مختلف مستويات السؤولية التي ترسم معالمها، يمكننا القول بأنها قد ارتدت إلى المجال القضائي وحده الذي أصبح حاضراً في كل مكان وأحادي الجانب. فهل أن غياب أو أفول الدينيّ هو الذي يفسّر أيضاً تقدم المجال القضائي في هذا العصر؟

- ذلك سبب من الأسباب. لكن المغالاة في إضفاء الصفة القضائية التي نشهدها ناجمة أولاً عن أفول السياسي، وربما أيضاً عن الإسراف في إضفاء صفة الضحية. الكلّ يقدّم نفسه في هيئة ضحية لطرف آخر أكثر مما يقدّم نفسه كمسؤول. لا أريد القول بأننا غير مطالبين بأي شيء تجاه الضحايا، لكن إضفاء الصفة القضائية هو نوع من الضغط الذي يمارسه إضفاء صفة الضحية. لكنّ السبب الرئيسي يعود إلى ضعف الخطاب السياسي وعريه. لقد توقفت الحياة السياسية عن الاشتغال في المجال اللاهوتي ــ السياسي الذي كان يقدم تمفصلات رمزية كبرى عندما كانت صورة الملِك مثلاً متمفصلة حول صورة المنقذ أو الحاكم الأعلى. إن السياسي العاري سياسي في غاية التجريد يفتقد التعبئة العاطفية نظراً لانعدام الترميز. إن الافتراض الذي انطلق منه هو القول بأن الأديان وإن أصبحت أقلّية يمكنها أن تسهم في إعادة ترميز السياسي. لذلك توجد في محور اليهودية ــ المسيحية فكرة احتفى بها كانط كثيراً، وتتعلق بالشخص الذي يمنح حياته لأصحابه دون أن تُنتزع منه. أي فكرة تقديم الحياة كقربان، التي هي عكس التضحية بكبش المَحرقة وتقديمِ ضحية تكفيرية بواسطة العقاب وبواسطة نوع من الانتقام من قبل إله شرّير وحاسد. ليست هذه صورة سياسية بل هي صورة يمكنها أن تغذّي، في أفق السياسي، فكرةً عن نوع من السخاء، عمّا أسميه أحياناً بتستّر المغفرة وهو اعتبار ما لا يُعوَّض لدى كل إنسان واحترامه. ويمكن للأشخاص أن يكونوا اجتماعياً قابلين للتعويض نسبياً لكن في أعماقهم يكمن مع ذلك الأساسُ لنوع من الأخوّة التي أصبحت اليوم مجردة من الأب، وهي تجد مصدرها في تفرّدِ كلّ صورة لله imago dei. إنني أحاول المحافظة على هذا الترميز الذي يمكن أن يسهم في إحياء حقل سياسي أصبح مفرطاً في التجريد: فالنظر إلى النفس على أنها جزء

مــن الســيادة ووحــدة ضمن حقّ الانتخاب، قلّما يكون عاملاً من عوامل التعبــئة. إننــي منذهل لزوال الصفة الرمزية عن الحقل السياسي في نهاية اللاهوتــي ــ السياســي. والأديــان التــي لا تستطيع الاشتغال كامتدادات للاهوتي ــ السياسي، لا بد لها هي نفسها أن تواجه وضعية زوال اللاهوتي ــ السياسي.

- يمكــن القيام بتحليل مماثل بخصوص الباكس Pacs فالزواج لم يعد يتْبع لنسَق رمزي، بل أصبح عقْداً مثل أي عقد آخر.

- لا يــتعلق الأمــر فــي فكرة الباكس بمجرد السعي إلى تلبية مصالح شخصــية أو حتى مشتركة. إن تقدير الآخر وفكرة المساعدة إلى أجل بعيد تتغلبان على كل شيء. يتعلق الأمر بعلاقة تعاون متبادل لا تُدمج في نشأتها فكرة القطيعة.

- ألا يمكننا القول بأننا قد نكون في مجتمعات تختص بغياب الرمزي؟

- هذا مؤكد. وإنني أقدم تحاليلي في هذا الظرف لأجل الإسهام في الجهد المــبذول لمراجعة وضعية معينة للترميز. لكنني لست وحدي. ولا تستطيع الأديــان أن تطمــح إلى تغطية كل شيء. فهي لا تمثل إلاّ خطاباً من بين الخطابات المقترحة. يُعجبني كثيراً قول سيمون فاي Simone Veil الذي تــتحدث فيه عن الأفعال الأربعة للنفي: "عدم الاعتقاد بأي شيء في حماية المصــير، وعــدم الإعجاب مطلقاً بالقوة، وعدم الحقد على الأعداء، وعدم إهانــة الأشــقياء". إنها أفعال نفي لكنها بنائية، يبقى لنا أن نبتكر الإيجابي انطلاقاً منها.

- ستكون تلك وظيفة من وظائف الفلسفة المعاصرة.

- المُعاصــر يــتعذر وصفه. لا أعرف في أي زمن أحيا. والعديد من الأجــيال المتعاقــبة هــي الآن معاصرة في نفس الحيّز. لكنني لا أعرف بالخصــوص مكاني في التاريخ لأنني لا أستطيع أن أستبق حكم المؤرخين

عليــنا فــي المستقبل. إنني متقدم في العمر بالقدر الذي يجعلني أتذكر زمناً كــان من الممكن أن تكتب فيه مايلي: "توجد ثلاث فلسفات ممكنة لا غير: الماركسية والشخصانية والوجودية". ماذا تبقّى؟

- ثلاث فلسفات ممكنة.

- وعــندما كتب سارتر دون تبصّر هذه الجملة: "الماركسية هي الأفق الذي يتعذر تجاوزه في عصرنا."

- كــان على صواب. ففي العام 1962 كان من الصعب التفكير خارج الماركسية.

- هذا شكل معاصر لإضفاء الصفة الشرعية على قوله وهو أمر قد يثير استغرابه هو بالذات.

- يمكننا مع ذلك الاعتقاد بأن ذلك هو ما كان يريد قوله.

- مــا كان يريد قوله، لا أحد سوانا بإمكانه أن يقوله الآن. وسيحدث لنا نفــس الأمر. أيُّ شيء يكتسي أهمية في ما نعيشه حالياً. ستتم الغربلة فيما بعد. سنرى ما سيبقى مما يكتب كلّ منّا. ليس لدي أية فكرة.

- يقــول فوكــو عن كانط، إذا عدنا إليه، معتمداً على ما الأنوار؟ إن مهمة الفلسفة تتمثل في استكشاف الحاضر.

- لا نستطيع ذلك.

- أنتَ تُنزّل عملك الفلسفي في تصوّر أكثر لازمنيّة.

- لــيس هذا التصور لازمنياً بل خارقاً للزمن. كل الكتب مفتوحة على طاولتــي؛ لا كــتاب أقــدم من كتاب. مازال حوار أفلاطون حاضراً الآن بالنســبة لــي. ورغــم ارتباطه بالزمن، فإن الزمن لم يدركه مثل اقتصاد اليونانييــن؛ ويمكن تجريده من سياقه كما يمكن تنزيله في سياق جديد. هذه

الإمكانية اللانهائية لتحديد السياق وتجديده هي التي تصنع كلاسيكيته. الأعمال الفكرية الكلاسيكية هي الأعمال التي تصمد بالنسبة إلي وإلى آخرين في امتحان التغيير. هذه الأعمال متاحة دائماً للقراءة وإعادة القراءة. إنني أؤمن بهذا النوع من المعاصَرة الغريبة وبحوار الموتى هذا إذا صحّ القول، لكنه حوار يسيّره الأحياء.

- ستكون الفلسفة حسب قولك: ما يقاوم الزمن.

- تلك طريقتها في أن تكون أبدية. ولا تعني صفة الأبدية أنها غير خاضعة للزمن بل أنها تخترق الزمن محافظة على الهويات القوية للنصوص الكلاسيكية.

---

(1) gongorisme: أسلوب أدبي يتّسم بالتصنّع، كاستخدام الصور والاستعارات بإفراط، واللفظة منسوبة إلى الشاعر الإسباني غنغوراً (1561 ــ 1627)

(2) Die Schuldfrage ترجمته جان هيرش Jeanne Hersch تحت عنوان الإدانة الألمانية La culpabilité allemande، منشورات مينوي، 1948.

مصطلحات

إبداع دلالي	Innovation Sémantique
إدانة	Culpabilité
استعمال منحرف	Abus
أصلي	Originaire
إضفاء صفة الضحية	Victimisation
بنائي، محدد في البنينة	Structurant
تجديد سياق	Recontextualisation
تحديد سياق	Contextualisation
تصنيفية	Typologie
حكاية رمزية	Fable
خرائطية	Cartographie
سردي	Narratif
سلوك شر	Méchanceté
سوء طوية	Mauvaise volonté
صيغة تصوّر	Conceptualité
قصّ	Récit
قصة خيالية	Fiction
مُبَنْيَن	Structuré
متأصل ، متجذر	Radical

تزفيتان تودوروف: اختراع الفرد

حوار: توماس رينييه[1]

---

[1] تزفيتيان تودروف: **بيوغرافيا مختصرة**

تزفيتان تودوروف المولود سنة 1939، قدم إلى فرنسا سنة 1963. هو باحث كما أنه مدير للبحوث الاجتماعية الذي التحق به سنة 1968 وهو معروف على وجه الخصوص بفضل عمل أصبح كلاسيكياً ضمن الدراسات الجامعية: *مدخل إلى أدب العجيب* (1970). والإنشائية (1968 ـ 1973) *ونظريات الرمز* (1977) هما من أبرز المعالم المميزة لسنوات النشاط النظري المكثف، وهي السنوات التي رأس خلالها تودوروف مجلة *الإنشائية* بالاشتراك مع جيرارجينيت في دار لوسوي. أما الثمانينيات فهي تمثل منعرجاً في حياته (يصبح أباً للمرة الأولى سنة 1974، ويلتقي زوجته الحالية سنة 1978) كما في أعماله. ويشرع تودوروف في إعادة التفكير في الإنسانوية في ظل روسو (*سعادة عابرة*، 1985). لذلك يتوزع عمله الذي يتقصى "معنى أخلاقياً" للتاريخ بين تأملاته في الفن (*مديح اليومي*، 1993؛ *مديح الفرد*، 2000) وبحوثه التي تستعيد "مآسي" الحرب العالمية الثانية (*في مواجهة الأقصى*، 1991؛ *ذاكرة الشر، الميل إلى الخير*، 2000).

تقديم:

من ضفاف الدانوب إلى أزقة الحي اللاتيني، من الحماس الشديد للبنيوية إلى إعادة صياغة لإنسانوية كلاسيكية وحديثة على نحو لا يقبل الانفصال، يستعيد تزفيتان تودوروف مساره في كتابه الأخير **واجبات ومُتَع**[1].

---

[1] واجبات ومتع، حياة مؤمِّن عبور، **تزفيتان تودوروف**، محاورات مع كاترين بورتيفين، منشورات سوي.كتاب تودوروف الصادر مؤخراً والذي يستعير عنوانه من روسو الذي كان يعتقد بأن المرء يمكن أن يكون فاضلاً "بدافع الواجب" أو "دافع المتعة"، هذا الكتاب ليس بحثاً نظرياً صرفاً بل هو كتاب محاورات وهو حوار تأليفي يستعيد المسار الفكري لأحد المثقفين. استجابة لطلب كاترين بورتيفين القارئة المخلصة لأعماله والمُحاوِرة المتسامحة والمتيقظة، قبِل تودوروف استرجاع كامل مساره كناقد وكمؤرخ أفكار وكمختص بالانثربولوجيا، ليس من أجل تقديم تأليف بعيد الاحتمال بقدر ما يرمي إلى محاولة إضاءة "السياق الوجودي" لهذا المسار. هكذا سيحدثنا المؤلف في هذا الكتاب عن أخلاقياته الخاصة كمثقف: تحرزه من المؤسسات وانشغاله البيداغوجي بوضوح التعبير، ميله الدائم نحو تعددية الاختصاصات التي يقول بوجوب توجيهها لكل باحث في مجال العلوم الإنسانية، وتكمُن هذه التعددية مادياً في أصل قطيعته مع البنيوية. في نهاية هذه المحاورات، يبدو تودوروف على حقيقة ما هو عليه: "مؤمّنَ عبور" للأفكار، "رجلاً متغرباً" أي أنه بالمعنى العاطفي والإيديولوجي بلا معنى أصلي، يزدري أثناء عبوره "أنانية الثقافة الفرنسية" وقد أتيح له في النهاية، استجابة للدعوة الصامتة من قبل زوجته نانسي هوستون، أن "يضمن اتصالية الحياة بالفكر".

مـن هو في الأصل هذا المثقف غير العادي؟ القواميس والموسوعات تعتبره تارة منظّراً للفن وللأدب وطوراً مؤرخ أفكار وعالماً بالأنثربولوجيا. وهـو تأرجح يعبر عن تطور مساره وكذلك عبرالتنوع الدائم لزوايا النظر وموضـوعات البحـث. وتزفيـتان تودوروف القادم من بلغاريا (سنوات الإرهـاب) ليصبح مواطناً فرنسياً سنة 1973 بعد عشر سنوات من مجيئه إلـى باريس، هو قبل كل شيء مفكر حرّ. ماذا يعني ذلك؟ هنا لا انفصال بيـن السياسة والأدب وكذلك التدريس بوصفها فضاءات للتعبير عن الحرية ـ أو حدّهـا. يـتذكر تـودوروف طـوق الرصاص الذي كان يشل الفكر السياسـي الفرنسـي حـتى أواسط السبعينيات. وتودوروف الذي لم ينتظر وصوله إلى فرنسا ليتأكد حذَرُه من إغراءات البلاغة الماركسية ـ اللينينية ـ ربمـا يوجـد في خيبة أمله هذه المبكّرة سبب تحرّزه من المؤسسات ـ الجامعـية خصوصـاً ـ والمدارس: أي كل ما يمكن أن ينطوي عليه عالم الفكر من دوغمائية. يفضل تودوروف تعددية الاختصاصات على انفصالها وعلى التخصص. كما يقيم تعارضاً بين الطوائف بلغاتها المخيفة ووضوح التعبير الذي يفكر في القارئ ويحترمه.

الحوار:

- *واجـبات ومُتع، حياة مؤمّن عبور* هو كتاب عن مسار مثقف وعن بلـوغ عملـه النضج ـ كان عمرك عند مجيئك إلى باريس، سنة 1963 يقـارب الأربعيـن ـ وسيؤدي هذا العمل شيئاً فشيئاً إلى بلورة الأساسي وتمحـيص الأفكار. كيف تحكم على مسارك إذا ألقيتَ نظرة استعادية؟ هل يشـاطر تزفيتان تودوروف اليوم أفكار تزفيتان تودوروف الأمس وأذواقه وإحساساته؟

- يشمل الكتاب فترة تتجاوز الأربعين عاماً! يتعلق الفصل الأول الخاص بالفـترة الـبلغارية بستين عاماً من الوجود. إنه لَمِن المرعب الالتفات إلى الحياة الماضية وتطويقها بنظرة واحدة، والقول: "هذا كل ما في الأمر! وكل

ذلك يحويه كتاب صغير!" وإذا ما وجدتُ السيرة الذاتية مضيئة فإنني أبدي فــي الوقــت نفسه تحفظاً شديداً لا يجعلني ألتزم بها مباشرة. لذلك عليّ أن أقــول إن هذه السيرة الذاتية لم تكن ممكنة أبداً لو لم تُنجز في شكل حوار، فقــد صـــاغت كاترين بورتيفين بصورة ذهنية نوعاً من السيرة الذاتية ثم قادتني بأسئلتها إلى تقديم هذه المسارّات السيريذاتية.

لا يمكن للجواب عن سؤالك أن يكون مجرد إثبات أو نفي: فمن البديهي أن موقفي تغير بخصوص بعض النقاط. كما إنه ظل على حاله بخصوص نقــاط أخــرى. في الفصل الأخير من المحاورات أحاول استكشاف ما لم يتغير رغم التغيرات الحاصلة في محاور الاهتمام. إن الأطروحات التي يتم تبنّيها تتغير في كل لحظة بينما هي من الأشياء التي يُعنى بها عناية خاصة؛ وتــدوم بالمقــابل طريقةٌ معينة لتناول كل مسألة من المسائل، وللتعبير عن موقف من المواقف إزاء العالم. لتعيين هذه الطريقة وجدتُ تعابير متناقضة: هي اتصالية الأضداد، الاعتدال المتطرف، الوسطية الهامشية، أو مثلما يدل على ذلك العنوان الفرعي للكتاب أيضاً: حياة مؤمِّن عبور. إنني أعني بذلك البحث عن وساطة بين الثقافات وبين الاختصاصات أيضاً (في حقل العلوم الإنسانية)، وأخيراً بين الأصناف المجردة المعزولة في العادة. إن الأسمى le sublime لا يعــارض اليومــيّ، بل إنه يكمُن في صميمه. إن تجاوزُ الستار الحديدي والمانوية هو ما سعيت إليه على الدوام.

– أنــت تقــول لكاترين بورتيفين إن الرسام، والمعنيّ هنا هو الرسام الهولندي غابريال ميتسو G. Metsu "يمنح الحياة للمطلق داخل اليومي دون اللجوء إلى فوق ـ الطبيعي surnaturel، إلى الماورائي"...

– الأمــر هــنا يخــص رفض جمالية رومنسية معينة، هي جمالية تقيم تعارضــنا بيــن نجمــة الشعر ورتابة اليومي. أعتقد أنني لم أتغيّر في هذا الصدد. ومن البديهي أنني قد تغيرت بشأن نقاط أخرى وإن كان ذلك بشأن محــاور اهتمامــي. قد بدأت بالدراسات الأدبية وبالإنشائية دافعاً بها باتجاه نظرية اللغة والبلاغة والتأويلية. ثم ألّفت كتباً ذات منحى انثربولوجي (غزو

أمريكا) وفلسفي أخلاقي (في مواجهة الأقصى) أو تاريخي سياسي (تراجيديا فرنسية). كما اشتغلت أيضاً في مجال تاريخ الأفكار (نحن والآخرون، الحديقة غير المكتملة) وتاريخ الرسم (مديح اليومي، مديح الفرد). واكتشفت أن لي شهية لا تروى للأعمال والأفكار. والحرية الكبيرة التي تتركها لنا المؤسسة التي أعمل فيها أي المركز القومي للدراسات الاجتماعية قد جعلت هذا التسكع الفكري ممكناً.

- ثمة مع ذلك قطيعة مركزية في مسارك الفكري. تفسّر في الفصل الثالث المعنون "نقد البنيوية" سببَ ابتعادك شيئاً فشيئاً عن هذا التيار الفكري الكبير بعد أن كنتَ قريباً جداً منه بل من صميمه. ما تنقده في البنيوية هو "النظرة الضيقة" التي تزعم أن "في الخطاب لا يوجد إلاّ الخطاب وليس له من علاقة دالّة مع العالم". كما إنك تكتب "ما أجده يستحق الاهتمام أكثر من سواه هو الانشغال بكل ما هو أدب وبكل ما لا يتعدّى كونه أدباً."

- أتيت إلى فرنسا سنة 1963 وكنت أجهل الحياة الفكرية الباريسية، ثم سرعان ما وجدت نفسي منخرطاً في تلك الموجة الفكرية التي سُمّيت بالبنيوية. وتجسّدت تلك الحركة قبل كل شيء في شخص كلود ليفي ـ ستروس مثلما تجسدت في بعض كبار اللغويين وفي شخص رولان بارط بالذات، وهو بالنسبة إليّ رجل أكنّ له الإعجاب وأعزّه كثيراً وإن كنت لا أشاطره أفكاره كلها. وعليّ أن أضيف أن داخل هذه الحركة نفسها كان كل واحد لا يحس بالإطار المشترك بقدر ما يحس بالاختلافات التي تفصله عن الآخرين. كنت أحس بأنني أقرب ما أكون من جيرارجينيت، وكنا نريد كلانا إغناء الدراسات الأدبية بواسطة التفكير في أصناف الخطاب الأدبي نفسها: وهو ما سميناه بالإنشائية.

لا أعتقد بوجوب إلغاء ما قمنا به في تلك الحقبة، لكنني أنظر إلى المكان الذي يناسبه على نحو مختلف بعض الشيء. لقد اشتغلنا حول عُدة التحليل؛ بينما لا يجب أن تصبح العُدّة هدفاً نهائياً وأن تعوّض الوسيلةُ الغاية. منذ

بداية الثمانينيات تقريباً لم أعد مهتماً بالأداة في حد ذاتها لأشرع في استخدامها ـ لأسأل نفسي عن معنى النصوص وعن رهاناتها السياسية والفلسفية. ولم يؤدّ بي ذلك إلى نقد أعمالنا القديمة بل إلى نقد كيفية استخدامها، في التعليم مثلاً. فلا يجب أن يقع تدريس التصويغ modalisation والتبئير focalisation بدلاً من بودلير وفلوبير!

– لنتحدث قليلاً في السياسة. أنت تركّز باستمرار في هذه المحاورات (مع كاترين بورتيفين) على وضع الكائنات في ظل نظام كلياني. إن معرفتك السابقة بشأن واقع الديمقراطيات الشعبية أي بشأن بلغاريا فيما يخصّك، تضعك دفعة واحدة على صعيد مغاير بالنسبة إلى بعض المثقفين الفرنسيين الذي تنقد تارة سذاجتهم وقِصَرَ نظرهم ـ وأنت في هذا الصدد صارم في أغلب الأحيان تجاه سارتر ـ وطورا مثاليّتَهم ـ ولا تفوتك السخرية من العقول المنظّرة لأيّار 68.

– نقدُ سارتر اليوم ليس من الطرافة في شيءّ! لو كان ذلك كل ما قلتُه فهو لن يستحقّ مجرد التنويه! في السنوات التي أعقبت الحرب مباشرة، سيطر النموذج الشيوعي على الحياة الفكرية الفرنسية، وخرجت روسيا السوفياتية مكللة بهالة انتصارها على حيوان النازية السافل. وقد قدّم الروس خمساً وعشرين مليون ضحية أثناء العدوان الهتلري ضدّهم. وحقّقت الشيوعية شهرة عجيبة من الصعب تخيّلها اليوم. أما أنا فقد جئت من بلد يُعَد اشتراكياً سُعدت بمغادرته نحو بلد من بلدان "الانحطاط البرجوازي"، مثلما كان يقال في بلغاريا. وقد فوجئت هنا عندما اكتشفت أن الناس، خصوصاً في الأوساط الفكرية والفنية، يدعون بمحض إرادتهم إلى أفكار يتم قبولها في بلغاريا وحدها لأن الأمركان جبرياً! من هذه الزاوية وجدت "السنوات الثلاثين المجيدة" للاقتصاد سنواتِ ركودٍ على صعيد السجال الفكري الذي كَتَمَ أنفاسَه النموذج الماركسي الثقيل.

ما أذهلني بالإضافة إلى ذلك هو القطيعة بين ما يدعو إليه أصدقائي الجدد ـ الطلبة المتقدمون والباحثون الشبان ـ ونمط حياتهم. فهم يحيون

كأفـــراد حياة "البرجوازي البوهيمي" مثلما يُقال اليوم، كأفراد تطغى عليهم النزعة التحررية والنزعة الفردية. بينما هم يحافظون في نفس الوقت على نـــوع مـــن الهواجس أو من اليوطوبيا الغامضة التي لو قُدّر لها أن تتحقق لأدّت إلـــى إلغـــاء أَحَبّ الأشياء إليهم في هذه الحياة: حرية المرء ومرونته وانفـــتاحه على العالم الخارجي. كان هذا الانفصال الراديكالي يثير حيرتي. لكن عليّ القول بأنني في هذه السنوات لم أقدّم آرائي أبداً بصورة علنية. لقد جعلتنـــي تجربتـــي البلغارية معادياً للسياسة بشراسة ورفضتُ الاهتمام بكل هذه الأسئلة ولو لأقول بأن الشيوعية رائعة بالقدر الذي نتصور.

– في كتابك *ذاكرة الشر*، تتحدث بشأن ضحايا مختلف الأنظمة الكليانية عـــن أهمية الحتمية النفسية ـ السياسية" التي لا بد للمؤرخ أن يوليها ما تســـتحق مـــن اعتبار في عمله. بحَسَب هذه الإشكالية، ألا يوجّه وضعُك القديم كـــ"شخص مورست عليه الكليانية" عداءَك الدفين للشيوعية وعلى نفس النحو تعلّقَك (النسبي) بعالم أمريكا؟

– أعـــترف أنني لا أتعرف إلى نفسي في هذه القواعد. هل تسألني عن "تعلقي بعالم أمريكا"؟

صـــحيح أن لـــي أصـــدقاء مميّزين في الولايات المتحدة وأن جزءاً من عائلتـــي يســـكن هناك، أُحبّ الإحساس بحركة الحياة في نيويورك وأعشق العديـــد مـــن المواقـــع الطبيعية. لكن النقد الذي أوجّهه للسياسة الخارجية الأمريكـــية شـــديد جداً، كما إني لا أحبذ التطور الراهن لجامعات الولايات المتحدة الخاضعة لوصاية ما يعتبر سياسياً صحيحاً. أنت تسألني أيضاً عن عدائـــي للشـــيوعية؟ أعـــتقد في الواقع أنني محصّن ضد جاذبية اليوطوبيا الشـــيوعية بواســـطة تجربتـــي المباشرة لواقعها؛ لكن لا يمكنني أن أحتقر الأفـــراد الذين خضعوا لتأثيرها. هم كانوا في نهاية الأمر أقربائي: أبي في شـــبابه وبعض أصدقاء الدراسة. كان عليّ إذن أن أسعى لفهم هذه الحركة من الداخل.

أما "الشعور الدفين" بحسب اعتقادي فهوَ نوع من التعلق بقيم الديمقراطية الليبرالية: فقد كانت رغبتي في السنوات الأولى من حياتي أشد من أن أتمكن من التخلص منها فيما بعد بأبخس ثمن. عندما تُطرح هذه القيم للمناقشة، لا أبصر سوى اللون الأحمر ويختنق صوتي في الحلق؛ وأعجز عن المحاججة. ويتعلق ذلك بالهجومات الصادرة عن الجانب الشيوعي أو الصادرة عن المحافظين أو القوميين أو الديمقراطيين. وهذا بلا ريب سبب من أسباب غياب كاتب مثل نيتشه في مساري: فأنا لا أحسن محاورة أعداء الفكرة الديمقراطية الواثقين.

يبقى أنني أتبنى بالفعل فكرة تأثير مساركَ في عملكَ المعرفي، ولا أرى في ذلك أي ضرر. ففي مجال العلوم الإنسانية والتاريخ والفلسفة، لا يمكن ولا يجب أن نضع بين قوسين عازلتين التجربة الشخصية للباحث. وكما تقول سيمون فايل: لا يقترب العمل المعرفي من الحقيقة إلاّ عندما نعرف ما نحب ــ وليس في أية حالة أخرى. وإذا انعدمت هذه العلاقة الوجدانية فإننا نظل عند حدود التطبيق البلاغي المدرسي، ونكتفي بإعادة صياغة المحتوى. لكن مع الأسف فإن السياسة الراهنة للبحث في مجال العلوم الإنسانية في فرنسا، في المركز القومي للبحوث الاجتماعية، تمضي في الاتجاه المعاكس: فالغلبة للتقنية من أجل التقنية وللبحث المفتقِد للطابع الشخصي والمختزل في كلمات مفاتيح ومعطيات إحصائية.

– ثمة مفهوم يعزّ عليك، كثيراً ما يتكرر في كتابتك، هو مفهوم الإنسانوية. لتعريفه تقول بأن الإنسانوية التي تنتسب إليها قريبة من المذهب الوَسَط. ألا يُخشى بذلك احتمال اقتراب هذه الإنسانوية من نسبويّة إيديولوجية تندد بها أنت نفسك بشدة؟

– في كتابيّ *نحن والآخرون* و*الحديقة غير المكتملة*، أحاول منطلقاً من تاريخ الأفكار ــ بالاستناد إلى مونتيني ومونتسكيو وروسو وكونستان ــ أن أستخرج ما أعتقد أنه النواة الصلبة للمذهب الإنساني. أحدد ثلاث أطروحات كبرى: كلية النوع البشري؛ استقلال الإرادة؛ الفرد بوصفه هدفاً.

لا أعتقد على الإطلاق بأن الإنسانوية تصبح نسبوية. فهي تقرّ بوحدة النوع البشري ليس على الصعيد الانثربولوجي فحسب (ومن ذلك تنبع المساواة في الكرامة بين جميع الناس)، بل على صعيد القيم أيضاً. ولا يعني ذلك أن الإنسانوية توشك أن تفرض دفعة واحدة نفس القيم، فلهذا السجال معنى. على هذا الصعيد ينفصل أنصار الإنسانوية عن كتّاب آخرين مثل ماكس فيبر، يكتفون بالتفرج على "حرب الآلهة". تفترض الإنسانوية مسبقاً إمكانية أن يخرج المرء من سياقه الأصلي، من تحديداته الاجتماعية والثقافية والتاريخية، فالقيم ليست كلها "نسبية" ولست هذه صفتها الوحيدة.

تتحدث عن "الموقف الوَسَط": الأمر متوقف على كيفية فهم هذه العبارة. من المؤكّد أن أنصار الإنسانوية يواجهون مقاومة على جبهات مختلفة، متعارضة أحياناً. خُذْ روسو مثلاً: كان عليه أن يتميّز عن الأتقياء الذين اعتبروه مغالياً في إلحاده وعن مؤلفي الموسوعة الماديين الذين يرون أنه يترك مكاناً شاسعاً للإرادة وللروحانية. أو مثلاً كونستان الذي عارض الإرهاب الثوري والرجعية المتطرفة. بدلاً من الحديث عن "موقف وسط" (رغم ظهور هذه القاعدة عند روسو)، سأتحدث عن رفض للمانوية. تسكن الحداثةَ العديد من العائلات الإيديولوجية، فالسجالات لا تُختزل في مبارزات ثنائية. الإنسانوية ليست عملية انتقائية وإيديولوجيًا باهتة، بل هي موقف صعب يسمح بنقد جوانب عديدة من المجتمع الذي نعيش فيه.

– لنختمَ هذا الحوار، أريد الرجوع إلى مقطع من كتابك السابق *ذاكرة الشر، الميل إلى الخير*. تكتب الآتي: "العلاقة بقيمة التسامي transcendance اليوم لا تقل ضرورة عن ذي قبل، ولتلافي الانحراف الكلياني، يجب أن تبقى هذه العلاقة غريبة عن البرامج السياسية (لن تُشيَّد الجنة أبداً على الأرض)، لكن لتضيء من الداخل حياة كل فرد. يمكن للمرء أن ينتشي أمام عمل فني أو مشهد طبيعي، وهو يصلي أو يتأمل، وهو يمارس الفلسفة أو يشاهد طفلاً يضحك. الديمقراطية لا تلبي الحاجة إلى خلاص ما أو الحاجة إلى المطلق؛ لكنها لا تسمح لنفسها بتجاهل

وجـود هـذه الحاجـة." ما تقوله هنا عن الفصل بين الفن والسياسة، ألا يوظّف شكلاً من أشكال "السكيزوفرينيا الاجتماعية"، تلك التي تتحدث عنها فـي كتابك *في مواجهة الأقصى* بخصوص "رعايا الأنظمة الكليانية"؟ على نحـو أعـمّ، ألا تعـبّر بصـورة خفـيّة عن الغموض الذي يلفّ علاقتك بالسياسة؟

– مـا يتـبقى لـي هـو رجائـي أن لا يفضـي حتماً كل تمايز إلى السكيزوفرينيا الاجتماعية... فأنا أنطلق في الواقع من إثباتيْن أعتقد بوجود إجمـاع واسعٍ حولهما. الإثبات الأول هو أن الكائنات البشرية تحس بحاجة عمـيقة، لا تكبح، إلى عقد صلة بـ"المطلق". يمكنك أن تعوّض هذه اللفظة بلفظة أخرى، ذلك لا يهم. خلال قرون عديدة، تَجسّد هذا المطلق في الدين، الله، الحـياة الماورائية، التسامي. إن اختفاء أو تراجع الديانات التقليدية في الغرب لا يعني زوال هذه الحاجة.

ويتمـثل الإثـبات الثانـي في أن المساعي المبذولة من أجل تلبية هذا الطمـوح عـن طريق مشروع سياسي قد مُنيت في القرن العشرين بفشل ذريع. لا أدخل هنا في تحليل أسبابه:

يكفـي الإقرار بوجوده. هذا لا يعني وجوب رفض السياسة أو تحقيرها بـل ضـرورة وضـعها في مكانها المناسب. ماذا نطلب من السياسة؟ من الدولـة؟ مـن المؤسسات؟ من الأحزاب؟ أن تؤمّنَ احترامَ المعايير العامة والمساواةَ أمام القانون وحرية التعبير (لدانييل ميرميه بعض الأفكار في هذا الصـدد) والأمن الجسدي للأفراد؛ أن تُؤَمِّنَ الخدْمات العامة ونوعية التربية والعلاج الطبي ومعاشات لائقة.

لا يمكـن تحقـير أي شيء من كل هذه الأشياء. لكن هل يكفي ذلك من أجل تفتّح كل إنسان؟ هل علينا أن نطلب من السياسة أن توفّر أيضاً سعادتنا وأن تقودنـا إلى الإحساس بالنشوة؟ كلاّ. السياسة الموفّقة هي السياسة التي تخلـق فضاءً يمكن لكل أحد منا أن يقوم بهذا المسعى في أحسن الظروف. للأوروبيين في القرن الحادي والعشرين شكلان رئيسيان من أشكال العلاقة بالمطلق. أولهما الحب. تجاربنا في الحب معرّضة للخطأ وعابرة ومتناقضة

فنحـــن نكفّ عن حبّ الوالدين مثلما يكف أبناؤنا عن حبّنا؛ ومع ذلك فنحن نســتطيع من خلال الحبّ أن نعيش تجربة المطلق وأن نعيش هذا الشعور الذي لا يُقدّر. أما الشكل الثاني فهو الروخانية والجمال ـ اللذين يمكننا أن نحــس بهما أمام الفن أو الطبيعة، عن طريق العلم أو الفلسفة أو عن طريق وسائل أخرى مختلفة تماماً: ها إن الأسمى يختبئ مرة أخرى داخل اليوميّ.

مــن هنا أرى أن العلاقة بين السياسة وهذه التجارب الفردية هي علاقة تكامل وليست علاقة "سكيزوفرنيا اجتماعية".

مسارات فلسفية

كيف يمكن أن يكون كتابٌ كنزاً من الفلسفة وممتعاً وميسراً في آن؟

في (مسارات فلسفية) يصنع الجوابَ المحاور والمحاوَر، فهذه سيرة جاك دريدا الثقافية، وهذا ما أضافه فيَ مفهوم الأثر وأشكال التفكيك. وهذا ما قدم جيل دولوز في الفلسفة والتحليل النفسي والموسيقى والأدب والسينما وكل ما يتبقى من الكل، كما يقول، أي: الفكر والفن والعلم والجسد والحيوان. وفي هذا الكتاب من فوكو أيضا سبل التخلص من انغلاق الفلسفة، وما لديه بخاصة حول مشروعه الكبير ***تاريخ الجنسانية***. أما أمبرتو إيكو فيتحدث عن مسيرته من دراسة الجماليات القروسطية إلى الرواية مروراً بالسيمولوجيا. ويتحدث ميشيل سير - مصمم أركيولوجيا الرياضيات الحديثة - عن كتابه ***العقد الطبيعي*** الذي يتناول ميدان القانون ويقدم نفسه معادلاً للإعلان العالمي عن حقوق الإنسان.

وإلى أولاء يرسم فرانسوا إوالد بورتريه مميزة لهابرماس، وتأتي في الحوار مع جادامير مجادلاته مع هابرماس. كما تأتي في الحوار مع بول ريكور معركته مع لاكان كحلقة من مسيرته الفلسفية. ومن الحوار مع تودروف حول كتابيه ***ذاكرة الشيء*** ***وواجبات ومتع***، يرتسم مسار مثقف مختلف في تعرجاته البنيوية والإنشائية والإنسانوية..

إنه الكتاب الذي يصنعه الحوار للخاصة وللعامة.



دار الحوار للطباعة والنشر والتوز[يع]

سوريا - اللاذقية - ص. ب 1018 هاتف 2339

تصميم الغلاف ناظم حمدان